

"We are no magicians"

DIE PROTESTANTISCHEN KIRCHEN ALS VORBEREITER DER NACHHALTIGEN ENTWICKLUNG

INDONESIEN 1968-1991

Inauguraldissertation

an der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Noëmi Rui
(Bern)

Selbstverlag, Bern im Dezember 2020

Von der Philosophisch-historischen Fakultät auf Antrag von Prof. Dr. Christian Gerlach, Historisches Institut der Universität Bern (Erstgutachter) und Dr. Clemens Six, Assistant Professor, Department of History, University of Groningen (Zeitgutachter) angenommen.

Bern, 19. Oktober 2018.

Originaldokument gespeichert auf dem Webserver der Universitätsbibliothek Bern



Dieses Werk ist unter einem
Creative Commons Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5
Schweiz Lizenzvertrag lizenziert. Um die Lizenz anzusehen, gehen Sie bitte zu
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/> oder schicken Sie einen Brief an
Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA

Urheberrechtlicher Hinweis

Dieses Dokument steht unter einer Lizenz der Creative Commons
Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5 Schweiz.
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/>

Sie dürfen:



dieses Werk vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen

Zu den folgenden Bedingungen:



Namensnennung. Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen (wodurch aber nicht der Eindruck entstehen darf, Sie oder die Nutzung des Werkes durch Sie würden entlohnt).



Keine kommerzielle Nutzung. Dieses Werk darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.



Keine Bearbeitung. Dieses Werk darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise verändert werden.

Im Falle einer Verbreitung müssen Sie anderen die Lizenzbedingungen, unter welche dieses Werk fällt, mitteilen.

Jede der vorgenannten Bedingungen kann aufgehoben werden, sofern Sie die Einwilligung des Rechteinhabers dazu erhalten.

Diese Lizenz lässt die Urheberpersönlichkeitsrechte nach Schweizer Recht unberührt.

Eine ausführliche Fassung des Lizenzvertrags befindet sich unter
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/legalcode.de>

Glossar

| | |
|------------------|---|
| AACC | All Africa Conference of Churches |
| ABRI | Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (Republic of Indonesia Armed Forces) |
| ADE | Archiv für Diakonie und Entwicklung |
| ANI | Arsip Nasional di Indonesia |
| BAPPENAS | Badang Perencanaan Pembangunan Nasional (Nationale Einheit zur Planung von Entwicklung) |
| BUTSI | The Indonesian Board of Volunteer Service |
| CCA | Council of Churches in Asia |
| CCC | Caribbean Conference of Churches |
| CCS | Conference of Church and Society |
| CCIA | Commission of Churches on International Affairs |
| CCPD | Commission Churches' Participation in Development |
| CEC | Conference of European Churches |
| CELAM | Lateinamerikanische Bischofskonferenz |
| CEPAL | UN-Wirtschaftskommission für Lateinamerika und die Karibik |
| CFK | Christlichen Friedenskonferenz |
| CICARWS | Commission of Interchurch Aid, Refugee and World Service |
| CMC | Church Medical Commission |
| CLAI | Latin American Council of Churches |
| DC/DC-DGI | Development Center des DGI (Ab 1980 mit PELPEM zusammengelegt) |
| DEPERNAS | Dewan Perancang Nasional (Nationales Planungsbüro unter Sukarno) |
| DGI | Indonesischer Rat der Kirchen (Dewan Gereja-Gereja Indonesia) |
| DPR | Dewan Perwakilan Rakyat (Das Indonesische Parlament) |
| EACD | Asian Ecumenical Conference for Development |
| ECOSOC | Wirtschafts- und Sozialrat der UNO |
| EDS | Ökonomische Entwicklungsgenossenschaft |
| EUKUMINDO | Europäische Arbeitsgemeinschaft für ökumenische Beziehungen mit Indonesien |
| EZE | Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe |
| FAO | Food and Agriculture Organisation der UNO |
| FBO | Faith Based Organisations |
| Golkar | Indonesische Staatspartei unter Suharto (Golongan Karya = funktionelle Gruppen) |
| HEKS | Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz |
| HRROLA | Human Rights Resources Office for Latin America |
| HUA | Het Utrecht Archiv |
| IAIN | Universitäten Institusi Agama Islam Negara (State University of Islamic Studies) |
| IBRD | Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung |
| IGGI | Inter-Governmental Group on Indonesia |
| IMF | International Monetary Funds |
| ISAL | Iglesia y Sociedad en América Latina (Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika) |
| IWF | Internationale Währungsfond |
| JPIC | Justice, Peace and Integrity of Creation |
| JPSS | Just Participatory and Sustainable Society |
| KORAMIL | Komando Rayon Militer |
| KOPKAMTIB | Kommando zur Wiederherstellung von Sicherheit und Ordnung (Komando Operasi Pemulihan Keamanan dan Ketertiban) |
| LSD | Foundation for Social Development of the Villages |
| MDG | Millennium Development Goals |
| MECC | Middle East Council of Churches |
| MIT | Massachusetts Institute of Technology |
| MPLA | Movimento Popular de Libertação de Angola |
| MPR | Majelis Permusyawaratan Rakyat (indonesischer Volkskongress) |

| | |
|-----------------|---|
| NCCCCUSA | National Council of Churches of Christ USA |
| NGO | Nicht-Regierung Organisationen |
| ODC | Overseas Development Council |
| ÖRK | Ökumenischen Rat der Kirchen (hier mit WCC abgekürzt) |
| PARPEM | umfassender Entwicklungsplan des DGI/ PGI ab 1980 |
| PCC | Pacific Conference of Churches |
| PELPEM | Abteilung für Service und Partizipation in Entwicklung (Entwicklungsabteilung des DGI, 1980 mit DC zusammengelegt) |
| PCR | Program to Combat Racism |
| PDI | Partai Demokrasi Indonesia (Indonesische Demokratische Partei) |
| PKK | Pendidikan Kesejahteraan Keluarga (Familienfürsorge und Bildung) |
| PKI | Parti Komunis Indonesia (Kommunistischen Partei Indonesien) |
| PPP | Partai Persatuan Pembangunan (Partei der Einheit und des Aufbaus) |
| REPELITA | 5-Jahrespläne der BAPPENAS |
| SDG | Sustainable Develeopment Goals |
| SVD | Societas Verbi Divini |
| TNC | Transnationaler Konzerne |
| TVA | Tennessee Valley Authority |
| SODEPAX | Society Development et Pax |
| SWAPO | South-West Africa People's Organisation |
| UIN | Universitas Islam Negeri (State Islamic University) |
| UNCED | United Nations Conference on Environment and Development |
| UNCTAD | United Nations Conference on Trade and Development |
| UNRISD | UN Research Institute for Social Development |
| VOC | Niederländischen Ostindien– Kompanie |
| WCC | World Council of Churches |
| WCC | Archiv des WCC (Kürzel) |
| WCED | World Commission on Environment and Development |

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|------------|
| A EINLEITUNG UND FORSCHUNGSSTAND | 5 |
| 1. PROLOG | 5 |
| 2. FORSCHUNGSSTAND | 7 |
| 2.1 Allgemeiner Forschungsstand der Entwicklungspolitik | 7 |
| 2.2 Forschungsstand im Kontext von Religion, Indonesien und Nachhaltigkeit | 17 |
| 2.3. Forschungslücken, Konzept und Begriffe | 27 |
| B GRUNDLAGEN UND HISTORISCHER HINTERGRUND ZU INDONESIEN | 36 |
| 1. ENTWICKLUNGSPOLITIK – EIN KNAPPER ÜBERBLICK | 36 |
| 2. EIN KURZER HISTORISCHER ÜBERBLICK ZU INDONESIEN 1949-1990 | 48 |
| 3. DIE ROLLE DER CHRISTLICHEN GEMEINSCHAFT IN INDONESIEN | 58 |
| C DIE ENTWICKLUNGSDISKUSSION DES WCC – GRUNDLAGEN UND KONZEPTE | 66 |
| 1. ECKPUNKTE DER ORGANISATIONSGESCHICHTE UND ORGANISATIONSSTRUKTUR | 66 |
| 1.1 Exkurs: Die Befreiungstheologie und die Kirche der Armen | 71 |
| 2. DER BEGINN DER ENTWICKLUNGSDISKUSSION | 75 |
| 2.1 Das Konzept der Verantwortlichen Gesellschaft und die Theologie der Revolution | 76 |
| 2.2 SODEPAX – Ein Experiment mit Folgen | 79 |
| 2.3 Ein Aufbruch in neue Entwicklungsdiskussionen – Uppsala 1968 | 91 |
| 3. 1970-1975: ENTWICKLUNGSPOLITIK ZWISCHEN REVOLUTION UND REFORM | 94 |
| 3.1 Die Montreux-Trilogie | 95 |
| 3.2 Der Anfang der CCPD und die Entwicklungsstrategie des WCC | 101 |
| 3.3 Die parallele Entwicklungsdiskussion der Abteilung Kirche und Gesellschaft | 106 |
| 4. DER WCC UND INTERNATIONALE ORGANISATIONEN | 114 |
| 4.1 Der WCC und die UNO – Eine schwierige Liaison | 114 |
| 4.2 Die christliche Alternative zur Kreditvergabe | 121 |
| 5. KONSOLIDIERUNG DER ENTWICKLUNGSPOLITIK 1975-1985 | 123 |
| 5.1 Die Vollversammlung in Nairobi 1975 | 123 |
| 5.2 Die Ansätze zur praktischen Anwendung und das Ende der Theorie | 129 |
| 5.3 Die Vollversammlung in Vancouver 1983 - politischer Alarmismus und Weltchristentum | 151 |
| 6. DAS ENDE DES SONDERWEGES 1985-1992 | 156 |
| 6.1 Zentrale politische Entwicklungen und Studien zur aktuellen Weltentwicklung | 156 |
| 6.2 Der konziliare Prozess: Justice, Peace and Integrity of Creation | 158 |
| 6.3 Die Vollversammlung in Canberra 1991 | 162 |
| 7. ZWISCHENFAZIT: EINE CHRISTLICHE DIMENSION DER NACHHALTIGKEIT? | 165 |
| D ENTWICKLUNGSPOLITIK DES INDONESISCHEN KIRCHENRATES | 170 |
| 1. CHRISTIAN CONFERENCE OF ASIA (CCA) – KOOPERATION UND KONFLIKTE | 170 |

| | |
|---|------------|
| 2. DER RAT DER KIRCHEN IN INDONESIEN | 178 |
| 2.1 <i>Organisation und Aufbau des indonesischen Kirchenrates</i> | 182 |
| 2.2 <i>Theologie der Entwicklung in Indonesien</i> | 189 |
| 3. DGI ZWISCHEN KOOPERATION UND KONFLIKTEN..... | 193 |
| 3.1 <i>Das Verhältnis zur indonesischen Regierung – Spannungen und Schulterschlüsse</i> | 193 |
| 3.2 <i>Das Verhältnis zu internationalen (christlichen) Organisationen</i> | 203 |
| 4. ENTWICKLUNGSPOLITIK DES DGI – KONZEPTE, ORGANISATION UND KOOPERATION..... | 212 |
| 4.1 <i>Die Entwicklungsabteilung des DGI 1970 – 1980</i> | 212 |
| 4.2 <i>Die Veränderungen der Entwicklungsabteilung des DGI 1980-1987</i> | 233 |
| 4.3. <i>Bemühungen um die Weiterführung der Arbeit in Indonesien 1987-1989</i> | 256 |
| 5. ZWISCHENFAZIT: EIN EIGENSTÄNDIGER RAT ODER DOCH EIN INDONESISCHER WCC? | 260 |
| E DORFENTWICKLUNGSPROGRAMM DES INDONESISCHEN KIRCHENRATES | 264 |
| 1. VORAUSSETZUNGEN | 264 |
| 1.1 <i>Die Einheit Dorf in Indonesien</i> | 264 |
| 1.2 <i>Entwicklungsstrategien des indonesischen Kirchenrates</i> | 267 |
| 1.3 <i>Einzelne Entwicklungsprojekte</i> | 275 |
| 2. DORFENTWICKLUNG UND DAS MOTIVATORENPROGRAMM..... | 296 |
| 2.1 <i>“Together through the wilderness – Rural Community Development”</i> | 300 |
| 2.2 <i>Konzept und Praxis</i> | 305 |
| 3. UMSETZUNGSSTRATEGIEN UND -BEISPIELE IN DEN DÖRFERN..... | 329 |
| 3.1 <i>Motivatorenarbeit in Kooperation mit anderen Programmen</i> | 329 |
| 3.2 <i>Ansätze und deren regionale Anpassung</i> | 346 |
| 3.3 <i>Kritische Reaktionen auf das Dorfentwicklungsprogramm</i> | 377 |
| 4. ZWISCHENFAZIT: DEVELOPMENT-BROKER FÜR DIE CCPD ODER DGI/PGI? | 389 |
| F KONKLUSION | 394 |
| G QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS | 406 |
| ARCHIVMATERIAL | 406 |
| <i>Archiv für Diakonie und Entwicklung (ADE)</i> | 406 |
| <i>Arsip Nasional di Indonesia (ANI)</i> | 406 |
| <i>Archiv Het Utrecht Achief (HUA)</i> | 407 |
| <i>Archiv der Mission 21 in Basel (M21)</i> | 410 |
| <i>Archiv des World Council of Churches (WCC)</i> | 410 |
| GEDRUCKTE QUELLEN/KONFERENZBERICHTE | 411 |
| LITERATUR/ARTIKEL | 415 |
| H ANHANG | I |

A Einleitung und Forschungsstand

1. Prolog

"Das DC^[1] und seine Mitarbeiter, zusammen mit dem nationalen Kirchenrat wehren sich mit Recht dagegen, dass man diese im Jahr 1972 begonnene Arbeit als sozusagen vom Himmel herabgefallen bezeichnet! Der CCPD^[2]-Ansatz des Ökumenischen Rates war eine Möglichkeit, das geschichtlich angelegte Engagement der indonesischen Kirchen in der Weiterentwicklung der Befreiung von der kolonialen Überfremdung fortzuführen. [...] Es ist daher auch die Suche nach der Aufhebung von jenen Ungleichheiten der indonesischen Gesellschaft, von der man täglich im Umgang mit den Mitarbeitern von DC hören kann: Die Auflösung der Ungleichheit zwischen den Generälen und den Armen! Die Auflösung der Ungleichheiten zwischen der Bevölkerung Javas und der Bevölkerung der Aussen-Inseln."³

(Wolfgang Schmidt, Bericht einer Reise durch Indonesien 1975)

"Trotz besonderer Höflichkeit in der Ausdrucksweise – was in Indonesien sehr wichtig ist (Gesichtsverlust) – war bei vielen Hilfswerkvertretern der Zweifel an der Durchführbarkeit des Riesenprogrammes [Pelpem⁴] über das ganze Archipel von der aufgeblähten Superadministration in Jakarta aus nicht zu verbergen. [...] Als ich schliesslich wagte das zu sagen, was mich zutiefst bewegte und mich ungeduldig auf dem Stuhl herumrutschen liess, dass ich in allen Projektbeschreibungen, Grundsatzserklärungen und Zukunftsabsichten eine klare Stellungnahme der Kirchenleitung in Sachen Menschenrechte und Militarisierung [...] vermisste (tiefes Kopfnicken bei den Agency-Kollegen), wurde mit einem mitleidigen Lächeln gesagt, dass ich schlicht zu jung sei, um diese Frage überhaupt zu stellen. Was ich denn schon von der indonesischen Geschichte und der besonderen Lage des Landes im heutigen asiatischen Kontext verstehe. [...] Solche Fragen gehören scheinbar nicht in dieses Konsortium, welches wie es mir scheint, noch mehr vom Geld [...] als durch die immer wieder beschworene Ökumene zusammengehalten wird."⁵

(Samuel Anders, an einer Tagung in Jakarta 1985)

Zwischen diesen Aussagen liegen nur zehn Jahre und doch zeigen sie zwei völlig unterschiedliche Standpunkte. Während Wolfgang Schmidt 1975 die Entwicklungsarbeit des indonesischen Kirchenrates als eigenständiges Engagement für eine bessere Zukunft und für die Befreiung der Unterdrückten charakterisierte, zeichnete Samuel Anders 1985 ein anderes Bild. Die Arbeit des Kirchenrates wurde nun als eine neue Form der Unterdrückung wahrgenommen, und die ehemals viel gelobten Mitarbeitenden waren nun Teil einer "Superadministration". Hat sich die Entwicklungspolitik des indonesischen Kirchenrates in diesem Jahrzehnt tatsächlich gewandelt? Oder war dieser Sinneswandel eher eine Reaktion auf eine allgemeine Veränderung der globalen Entwicklungsdiskurse? Was genau hatte sich in diesem Jahrzehnt verändert? Diesen Fragen geht die vorliegende Arbeit nach. Sie konzentriert sich dabei auf das Fallbeispiel der Entwicklungsdebatte der protestantischen Kirchenräte, die zum *World Council of*

¹ Das *Development Centre* (DC) ist eine der für Entwicklungsarbeit zuständigen Abteilungen des indonesischen Kirchenrates (DGI).

² Die *Commission for the Churches' Participation in Development* (CCPD) war eine der für Entwicklungsarbeit zuständigen Abteilungen des World Council of Churches (WCC).

³ ADE HGSt 3590 Schmidt, Wolfgang. Asienreise vom 8.10-10.11 1975. [o. O.] November 1975, S. 8.

⁴ Pelpem war ein umfassender Entwicklungsplan des indonesischen Kirchenrates.

⁵ ANI 184 258 Anders, Samuel. PGI-Konsortium-Meeting. Bericht: PGI-Konsortium Meeting, Parapat 15.-19.6.1985. [o. O.] 28.6.1985, S. 3.

Churches (WCC)⁶ gehören, und wie diese in Indonesien ausgelegt und interpretiert wurde.⁷ Wie weiter unten noch genauer ausgeführt wird, fokussiert sich die vorliegende Untersuchung auf drei Kernaspekte: In einem ersten Kapitel werden die theoretischen Diskussionen innerhalb des WCC – beziehungsweise in dessen Entwicklungseinheiten – nachvollzogen, um sie in den Debatten des indonesischen Kirchenrats zu kontextualisieren. Die folgenden zwei Forschungskapitel behandeln das Fallbeispiel Indonesien. In einem ersten Teil wird untersucht, inwiefern der indonesische Kirchenrat die abstrakten Ansätze der Entwicklungsabteilungen des WCC übernahm. Welche Veränderungen vorgenommen wurden, um eigene, an die lokalen Anforderungen angepasste Entwicklungsstrategien und -ansätze zu entwickeln? Den Schlusspunkt der Untersuchung bildet die Umwandlung der theoretischen – nun an die indonesischen Gegebenheiten angepassten – Entwicklungsansätze des indonesischen Kirchenrates in konkrete Entwicklungsprogramme – vertieft untersucht am Fallbeispiel der Dorfentwicklung in Indonesien.

Aufgrund der zeitlichen Verschiebung zwischen der Diskussion der Ansätze auf einer theoretischen Ebene und der praktischen Umsetzung ebendieser verschiebt sich auch der Untersuchungszeitraum je nach Forschungsfrage. Der Schwerpunkt der konzeptionellen Entwicklungsdebatten innerhalb des WCC liegt zwischen 1968 und 1975. Insbesondere die Umsetzung der Ideen und die Anpassung an neue Anforderungen wurden in den folgenden Jahren diskutiert. Die Zeitspanne der Untersuchung erstreckt sich jedoch von 1968 bis zur Konferenz der Vereinten Nationen über Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992, wobei der Schwerpunkt auf den Jahren 1968-1985 liegt.

Ausgehend von der ersten Sitzung der Entwicklungsabteilung des WCC 1966 in Genf und von der Vollversammlung 1968 in Uppsala entstanden innerhalb des christlichen Entwicklungsdiskurses neue Ansätze. Diese Diskussionen bildeten einen Wendepunkt in der Entwicklungsdiskussion innerhalb des WCC wie auch den Anfang der selbständigen Beteiligung an Entwicklungsprojekten. Durch die frühe Einbindung alternativer Entwicklungsansätze kam dem WCC in den 1970er-Jahren eine Pionierrolle in der Ausarbeitung konkreter Entwicklungskonzepte zu. Im Laufe der 1980er-Jahren und spätestens seit dem Ende des Kalten Krieges und dem Wegfall der eigenen Rolle als Schlichtungsbehörde zwischen zwei Weltansichten wurde der WCC, wie auch andere christliche Organisationen, vom schwindenden Einfluss der Kirchen weltweit eingeholt. Der WCC begann sich verstärkt nach innen zu orientieren.

Im Untersuchungsbeispiel Indonesien liegt der Fokus auf den Jahren 1971 und 1989. In diesen Jahren legte der indonesische Kirchenrat einen deutlichen Schwerpunkt auf die Entwicklungspolitik und auf die Kooperation in Entwicklungsprogrammen – sowohl international als auch mit der eigenen Regierung.

⁶ Aufgrund der Quellenbestände und der Archivbezeichnung wird der Begriff in seiner englischen Abkürzung verwendet. Das Akronym des WCC lautet auf Deutsch ÖRK (Ökumenischer Rat der Kirchen).

⁷ Die Entwicklungsdiskussion der katholischen Kirche wurde durch die zentralistische Kirchenstruktur stärker von Entscheidungen im Vatikan bestimmt. Davon war die Entwicklungspolitik der einzelnen nationalen Kirchenkonzile ebenfalls betroffen; deshalb konzentriert sich die vorliegende Arbeit auf die Diskussion und Implikation von Entwicklungskonzepten der protestantischen Kirchen. Der konzeptionelle Einfluss von einzelnen Strömungen innerhalb der katholischen Kirche auf die Entwicklungskonzeptionen des WCC, insbesondere der Befreiungstheologie, werden aber miteinbezogen.

Die zeitliche Eingrenzung deckt sich zudem mit der Laufzeit des zentral geplanten Dorfentwicklungsprogrammes, das 1970 angedacht und von 1972 bis 1989 in ganz Indonesien umgesetzt wurde. Nach 1989 wurde die Selbstständigkeit der regional herausgebildeten Entwicklungszentren verstärkt, womit der direkte Einfluss der globalen Entwicklungsdiskussion auf die Programme zunehmend schwand.

2. Forschungsstand

2.1 Allgemeiner Forschungsstand der Entwicklungspolitik

Die Politik- und Wirtschaftswissenschaften beschäftigten sich bereits lange vor der historischen Forschung mit dem Themenfeld der Entwicklungspolitik. Durch den Versuch, entwicklungspolitische Entscheidung und Konzepte historisch einzuordnen und die aktuellen Entwicklungskonzepte entsprechend zu verbessern, kam die Geschichte der Entwicklungspolitik in den Fokus. Paul Streetens 1979 publizierter Artikel "Development Ideas in Historical Perspective"⁸ legte den Grundstein für eine Auseinandersetzung mit den Zusammenhängen von Entwicklungsideen und internationaler Politik. Prominent legten Irene Gendzier⁹ und Robert Packenham¹⁰ den (sozialwissenschaftlichen) Fokus auf die Doktrinen und entwicklungspolitischen Massnahmen der US-Regierung. Insbesondere Gendzier kritisierte die Diskrepanz zwischen den Argumenten für die Entwicklungsaktivitäten (Verminderung von Leid, wirtschaftliches Wachstum etc.) und der Anwendung der Konzepte in den Projekten. Diese seien eher darauf ausgerichtet, US-treue Eliten zu fördern und die Entstehung von Massenbewegungen oder Revolutionen zu vermeiden.¹¹ Studien zu Entwicklungspolitik hatten die Aufarbeitung politischer Diskurse als Schwerpunkt und waren eher auf die Intention der Geberländer ausgerichtet, als auf die Forschung zur Realisierung konkreter Projekte in den Empfängerländern. Nichtsdestotrotz entstand daraus ein breites Forschungsfeld zur historischen Aufarbeitung von Entwicklungspolitik, -projekten und -theorien aufgebaut. Die Auseinandersetzungen der historischen Forschung mit Fragen der Entwicklungspolitik durchlief mehrere Wellen, in welchen jeweils andere Aspekte in die Diskussion mitaufgenommen wurden. Zu Beginn wurde Entwicklungspolitik aus einer nationalen Perspektive als Teil der Aussenpolitik innerhalb der Auseinandersetzungen des Kalten Krieges interpretiert. Damit entstand eine Art Masternarrativ, nach welchem das Ringen um aussenpolitische Dominanz über das Gegenlager im Kalten Krieg die Entwicklungsprogramme bestimmte. Damit wurde Entwicklungspolitik als ein von Entwicklungsexperten initiiertes Programm interpretiert, in dem die lokalen Akteure keine Rolle mehr spielten. In einer zweiten Welle wurde – unter anderem durch die Freigabe der Quellen bedingt – die Kontinuität zwischen den

⁸ Streeten, Paul. *Development Ideas in Historical Perspective*. In: Hirschman, Albert (u.a.) (Hgg.). *Toward a New Strategy for Development: A Rothko Chapel Colloquium*. New York 1979, S. 21-52.

⁹ Gendzier, Irene. *Managing Political Change: Social Scientists and the Third World*. London 1985.

¹⁰ Packenham, Robert. *Liberal America and the Third World: Political Development Ideas in Foreign Aid and Social Science*. Princeton 1973.

¹¹ Hodge, Joseph Morgan. *Writing the History of Development: Part 1: The First Wave*. In: *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, 6:3 (2015), S. 429–463, hier S. 433-434.

Programmen der späten Kolonialzeit und den postkolonialen Entwicklungsprogrammen betont. Die dritte Welle entstand durch die Forschungslücke der ersten Welle und konzentrierte sich insbesondere auf die nationalen Entwicklungskonzeptionen in den sogenannten Empfängerländern und kritisierte die Forschungen der ersten Welle für die fehlende Berücksichtigung der lokalen Entwicklungsakteure. Die letzte der Forschungswellen zum Thema bildet die für diese Arbeit zentrale Einbindung der religiösen Entwicklungsdiskussionen und deren Wechselwirkungen zu der bisher als säkular wahrgenommenen Entwicklungsdiskussion. Um die für die vorliegende Forschung nötigen Argumentationsstränge herauszuarbeiten, sollen die vier Wellen hier diskutiert und in einen grösseren Kontext eingeordnet werden. 1990 begann mit James Fergusons Buch "The Anti-Politics Machine"¹² eine neue Entwicklungsdiskussion. Bisher war die Entwicklungspolitik nur äusserst selten grundlegend angezweifelt worden, doch Ferguson verband die kritische Sozialanthropologie mit der foucaultschen Diskursanalyse und kritisierte dabei die Entwicklungsmaschinerie insgesamt. Kern seiner Kritik war die Verwendung bestimmter Begriffe in der Sprache der Entwicklungspolitik. Wörter wie 'Dritte Welt' oder 'Armut' würden, so Ferguson, durch die Verwendung in einem entwicklungspolitischen Kontext zu technischen Begriffen mit bestimmten Implikationen.¹³ Er zeigte anhand seiner Studie zu Lesotho, dass die Weltbank¹⁴ auf der Grundlage bestimmter Zuschreibungen von technischen Begriffen zu einer Region ein entsprechendes Entwicklungsprogramm entwickelte. Ob diese Zuschreibungen in der Realität auf eine Region zuträfen oder ob dies nur die Aussenansicht widerspiegelte, sei dabei zweitrangig gewesen. Erst durch die Zuschreibung, Lesotho sei unberührt und isoliert von modernen Wirtschaftsbeziehungen und eine traditionelle Gesellschaft von Bauern,¹⁵ wurden die Massnahmen entsprechend in ein Programm umgewandelt. Ferguson zeigte auf, dass diese Annahme keineswegs ein reales Abbild der Region darstellte, denn die Region war weder isoliert (Handelsrouten durchquerten die Region) noch auf Landwirtschaft ausgerichtet.¹⁶ Die Entwicklungsprogramme für die Region seien – so Ferguson – also auf der Grundlage einer unzutreffenden Zuschreibung bestimmter Merkmale entstanden.

Ein Grossteil der frühen Studien zu Entwicklungspolitik stammten von Forschenden¹⁷, die selber in der Entwicklungspolitik tätig waren. Dies änderte sich jedoch mit zunehmenden Interesse der Forschungslandschaft am Thema. Durch eine zunehmende Aussenperspektive verschob sich das Ziel der Studien

¹² Ferguson, James. *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge 1990.

¹³ Ferguson. *The Anti-Politics Machine*, S. 256.

¹⁴ Als Weltbank wird die Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung (IBRD) bezeichnet, die ursprünglich nach dem Zweiten Weltkrieg gegründet wurde, um den Wiederaufbau der von der Zerstörung betroffenen Staaten zu finanzieren.

¹⁵ Ferguson. *The Anti-Politics Machine*, S. 25.

¹⁶ Siehe dazu: Ferguson. *The Anti-Politics Machine*.

¹⁷ Wo möglich und inhaltlich sinnvoll, wurde eine geschlechtergerechte Sprache gewählt, doch aufgrund der Quellsprachen ist das Geschlecht der Akteure oft nicht feststellbar. Wegen dieser Unklarheit und zur besseren Lesbarkeit wurde das generische Maskulinum da verwendet, wo das Geschlecht analytisch nicht von Bedeutung ist. Begriffe wie 'Akteure' werden dabei als neutral angesehen. Auch bei Berufsbezeichnungen werden, wenn analytisch nicht relevant, die Frauen miteingeschlossen. Weiter bleiben auch aus dem Englischen übernommene Begriffe – wie etwa 'Broker' – im generischen Maskulinum.

von der Verbesserung von Entwicklungsansätzen hin zu einer kritischen Dekonstruktion der Entwicklungspolitik. Aufgrund der offensichtlichen Diskrepanz zwischen den auf einem theoretischen Modell basierenden Entwicklungsplänen und der Realität entwickelte sich ein heterogenes Feld unterschiedlicher Forscher:innen, die den Ideen der Entwicklungspolitik tendenziell kritisch gegenüberstanden. Die in den 1980er-Jahren in Lateinamerika entstandenen Forschungsansätze des Post-Development erreichten in den 1990er-Jahren die breite Forschungslandschaft in Europa. Die Bezeichnung als Post-Development-Ansatz fasste die Grundthesen der Fundamentalkritik an Entwicklung zusammen. Das Projekt der Entwicklung sei gescheitert und die Ära der Entwicklung zu Ende, so die zentrale Aussage. Entwicklung wurde dabei auf drei Ebenen kritisiert: als politisches Projekt, als Theorie und als Begriff.

"Somit wird das Projekt der Entwicklung als (kultur-)imperialistisch und das implizite gedankliche Konstrukt als eurozentrisch attackiert. Der Begriff der Entwicklung gerät nun ebenfalls in die Kritik, da er durch die zahlreichen Um- und Neudefinitionen in der Entwicklungsära zu einem schwammigen "Amöbenwort" (Esteva 1985:79) geworden sei, das praktisch beliebigen Maßnahmen die "Weihe, im Namen eines höheren, evolutionären Zieles vollzogen zu werden" (Sachs 1995:31) verleihe."¹⁸

Ziel der Forschungsarbeiten war nun die Herausarbeitung einer Alternative zum Gedankenkonstrukt Entwicklung und nicht mehr ein alternativer Weg zu einer gerechteren Entwicklung. Diese Alternativen bezogen sich auf die sozialen Bewegungen und die lokalen Gemeinschaften vor Ort und die Aufwertung von indigenem Wissen und Gemeinschaftsorganisation gegenüber den als neoimperial empfundenen, westlichen Ansätzen.¹⁹ Zu diesen kritischen Stimmen der Entwicklungsarbeit gehörten u.a. Forschende wie Vandana Shiva, James Scott, Gilbert Rist, Claude Alvares, Arturo Escobar und Wolfgang Sachs.²⁰

Arturo Escobar und James Scott wurden mit ihren Arbeiten quasi zu Popstars der *Post-Development*-Ansätze, auch wenn die Werke beider Autoren ebenso stark kritisiert wie gelobt wurden. Escobar²¹ kritisierte (entsprechend den Ansätzen des *Post-Development*) die Entwicklungspolitik westlicher Institutionen als Versuch ebendieser, die Kontrolle über die Empfänger:innengesellschaften von entwicklungspolitischen Massnahmen zu übernehmen. Entwicklungsprogramme hätten somit einzig den Zweck, die Gesellschaften der als unterentwickelt definierten Länder durch finanzielle Hilfe zu kontrollieren – ein Vorhaben, das Escobar ablehnte. Scott²² hingegen kritisierte die Industrienationen für deren Glauben an die Allmacht des Staates und die technische Planbarkeit von Entwicklung. Er sah in dieser Ideologie und

¹⁸ Ziai, Aram. *Post-Development: Ideologiekritik in der Entwicklungstheorie*. In: Politische Vierteljahresschrift, 47:2 (2006), S. 193-218, hier S. 197.

¹⁹ Ebd., S. 196-199.

²⁰ Siehe dazu: Shiva, Vandana. *The Violence of the Green Revolution: Third World Agriculture, Ecology and Politics*. Lexington 2016; Scott, James. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven 1998; Rist, Gilbert. *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*. London 1997; Alvares, Claude Alphonso. *Science, Development and Violence: The Revolt against Modernity*. Delhi 1994; Mies, Maria, Vandana Shiva. *Eco-feminism*. Halifax 1994; Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton 1994; Sachs, Wolfgang. *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. London 1992; Sachs, Wolfgang (Hg.). *Wie im Westen so auf Erden: Ein polemischer Handbuch zur Entwicklungspolitik*. Reinbek 1993.

²¹ Escobar. *Encountering Development*.

²² Scott. *Seeing like a State*.

der verstärken Kontrolle durch den modernen Staat die Ursachen für einige der tragischsten Episoden des *social engineering*²³, so zum Beispiel die Kollektivierung der sowjetischen Landwirtschaft und die *Ujaama-Villages*-Programme in Tansania. Er sah in der "hubris of state officials, planners, and experts"²⁴ und deren Missachtung von lokalem Wissen und lokaler Kultur den Hauptgrund für das Scheitern der grossen Entwicklungsansätze. Beide Autoren wurden für die Unhaltbarkeit ihrer Grundannahmen kritisiert. Denn weder Escobars Behauptung, dass die Ansätze der Entwicklungspolitik seit 1945 unverändert seien, noch Scotts zu einseitige Interpretation von Staatsgewalt als Rationalisierungs- und Standardisierungsprozess hielten einer vertieften empirischen Untersuchung stand.²⁵

Angelehnt an die diskursanalytische Interpretation von Entwicklungspolitik, wie sie Ferguson vorgeschlagen hatte, entstanden die kritischen Arbeiten "History of Development: From Western Origins to Global Faith" von Gilbert Rist und der von Jonathan Crush editierte Sammelband "The Power of Development", in denen Entwicklungsdiskurse analysiert werden.²⁶ Rist dekonstruiert in seiner Arbeit die Entwicklungskonzepte der Industrienationen als leere theoretische Konzepte, denen der Bezug zur Realität fehle. Crush hingegen betont, aus den Quellen – wie Projektbeschriebe, Gutachten oder Analysen – sei herauszulesen, dass die einzige historische Einbettung eines Projektes in der Entwicklungsmaschinerie selbst liege. Beide Forscher kritisierten die Diskurse der Entwicklungspolitik als Interpretation von Entwicklung und als eine bestimmte Art mit Narrativen, Handlungssträngen und Agierenden umzugehen. So gelesen wäre die Entwicklungsdiskussion ein von der Realität losgelöster Diskurs, der durch übergeordnete Metaphern eine eigene Interpretationsebene generiert, auf der sich Entwicklung nach einem bestimmten Schema abwickeln würde. Nick Cullather erweiterte die Kritik an entwicklungspolitischen Diskursen in seinem Essay "Development? It's History".²⁷ Er argumentiert, dass eine historische Analyse der entwicklungspolitischen Konzeptes ermöglichen würde, über Entwicklung zu forschen, ohne Klischees zu wiederholen. So wäre es möglich, "to see the record of Americans' cynical, heroic, disastrous, occasionally inspired, and benevolent attempts at global humanitarianism in all of their moral and political complexity".²⁸ Ausgehend von Cullathers Essay wurde der Einfluss der Modernisierungstheorie auf die Entwicklungspolitik der USA neu aufgenommen und ideengeschichtlich aufgearbeitet.

²³ Das Konzept des *social engineering* in der Form, wie es 1945 von Karl Popper formuliert wurde, besagt, dass die Möglichkeit bestünde, durch gezielte Beeinflussung einer Gesellschaft mithilfe technischer Erfindungen und rationalen Methoden eine neue menschliche Gesellschaft aufzubauen. Dieser Ansatz wurde in den 1970er-Jahren wieder verstärkt in die Entwicklungsdiskussion aufgenommen und mit dem herrschenden Entwicklungsoptimismus verknüpft. Viele der vorherrschenden Entwicklungsparadigmen der 1970er- und 1980er-Jahre waren tief von der Logik des *social engineering* geprägt. Siehe dazu: Popper, Karl. *The Open Society and its Enemies*. Princeton 1966, sowie Grubbs, Larry. *Secular Missionaries: Americans and African Development in the 1960s*. Amherst 2009.

²⁴ Hodge. *Writing the History of Development: Part 1*, S. 444.

²⁵ Ebd., S. 444-445.

²⁶ Rist. *The History of Development*; Crush, Jonathan (Hg.). *The Power of Development*. New York 1995.

²⁷ Cullather, Nick. *Development? It's History*. In: *Diplomatic History*, 24:4 (2000), S. 641–653.

²⁸ Ebd., S. 642.

In die gleiche Reihe gehören auch die Werke von Nils Gilman und David Ekbladh.²⁹ Wie bereits Gendzier interpretierte auch Gilman die Modernisierungstheorie als Leitbild für die Aussenpolitik der USA. Dadurch werde die Theorie zu einem Leitfaden, anhand dessen in den US-amerikanischen Sozialwissenschaften bestimmte Entwicklungsprogramme herausgearbeitet werden könnten und so wiederum die postkolonialen Gesellschaften beeinflusst werden könnten mit dem Ziel, "[that] these regions become more like 'us'—and less like the Russians or the Chinese".³⁰ Gilman bezog sich dabei nicht zuletzt auf die zugleich von anderen Forschenden diskutierte doppelte Rolle, die Ökonomen wie etwa Walt Rostow³¹ in der Entwicklungspolitik der USA spielten. Aufgrund der Forschungen von Rostow – so Cullather – habe die USA die Lage in Afrika als kritisch eingeschätzt. Um zu verhindern, dass sich in dort kommunistische Systeme etablieren konnten, wurde ein auf den Ansätzen Rostows basierender "Entwicklungsmasterplan" entworfen. So war Rostow sowohl der zentrale Analyst, der die Probleme der Region ausarbeitete, als auch derjenige, dessen Lösungsvorschläge für den "Masterplan" verwendet wurden. Cullather argumentiert, dass Zirkelschlüsse wie dieser dazu geführt hätten, dass die Entwicklungspläne der USA oft von der Realität und den Bedürfnissen der lokalen Bevölkerung losgelöst waren.³² Auch in David Ekbladhs Buch "Great American Mission, Modernization and the Construction of American World Order"³³ wird die Modernisierungsmission der USA als Ausgangspunkt für die entwicklungspolitische Aktivität gesehen. Ekbladh übernahm die Idee Packenham's, dass die Modernisierungstheorie ein Resultat amerikanischer Geschichte sei. Er ging davon aus, dass aufgrund der eigenen Erfahrungen in der Entwicklung der USA³⁴ die Idee entstand, dass Modernisierungsmassnahmen in Gesellschaften mit sozialen Spannungen – und insbesondere dort wo eine Machtübernahme durch kommunistische Regimes zu fürchten war – einen politischen Umsturz verhindern könnten.

Mit dieser Grundhaltung – so war Ekbladh überzeugt – sei auch die Aussenpolitik der USA im Kalten Krieg zu erklären. Ekbladh untersuchte unter anderem die Entwicklungsprogramme für die am Mekong liegenden Länder, deren Ziel es war, nach dem Ende des Vietnamkrieges den Wiederaufbau vorzubereiten. Durch die Vermischung von Entwicklungspolitik und Krieg schwand die öffentliche Unterstützung für die Modernisierungsprogramme der USA zunehmend. Wegen der Beteiligung von Entwicklungsexperten und -organisationen am Kriegsgeschehen wurden entwicklungspolitische Massnahmen und die Einmischung in andere Regionen grundsätzlich in Frage gestellt.³⁵

Das Werk von Ekbladh wurde – wie zuvor auch jene von Ecsobar und Scott – für seinen US-zentrierten Blickwinkel und das fehlende Einbeziehen der lokalen Stimmen kritisiert: "Ekbladh is very successful in

²⁹ Gilman, Nils. *Mandarins of the future: Modernization theory in Cold War America*. Baltimore 2003; Ekbladh, David. *The Great American Mission: Modernization and the Construction of an American World Order*. Princeton 2010.

³⁰ Gilman. *Mandarins of the future*, S. 3.

³¹ Rostow, Walt. *The Stages of Economic Growth and the Problems of Peaceful Co-Existence*. Cambridge 1960.

³² Cullather. *Development? It's History*, S. 641-648.

³³ Ekbladh. *The Great American Mission*.

³⁴ Hierzu zählen etwa die Idee des *manifest destiny* und der Glaube an die Technologisierung als Kern des Fortschrittes.

³⁵ Hodge. *Writing the History of Development: Part 1*, S. 445-449.

convincing readers that ideas matter," bemerkte Corinna Unger, "but we do not receive much information on what happened when those ideas hit the ground... If we were to include the perspectives of those who actually experienced modernization projects, we might find that the path toward global American hegemony was more complicated."³⁶ Es gab einige Versuche, diese Forschungslücke zu schliessen, doch scheiterten sie häufig an den fehlenden Quellenbeständen. Ungers Monographie³⁷ zu den Entwicklungspfaden in Indien wurde ebenso für das Fehlen von lokalen Stimmen kritisiert.³⁸

Mit oben genannter Kritik eröffnete Corinna Unger eine weitere Reihe von Einwänden gegen die bisherigen Forschungsansätze zur Geschichte der Entwicklungspolitik. Diese sei bisher zu eindimensional als ein von Entwicklungsexperten initiiertes und durchgeführtes Programm interpretiert worden. Unger plädierte für eine breitere Forschung und für die Berücksichtigung der lokalen Ebene in den Empfängerländern.³⁹ Die bisherige Interpretation von Entwicklung sah die Eliten in den USA und Europa als treibende Kraft hinter einem von ihnen erstellten Entwicklungsplan für die Welt. Obwohl Forschende wie Ekbladh oder Gilman anerkannten, dass die Idee der Modernisierung bereits in der Aufklärung bestanden hatte, sahen sie die Modernisierungstheorie und deren Anwendung in der Entwicklungspolitik als Phänomen der Nachkriegszeit und Erfindung der USA. Der eingeschränkte Blickwinkel kam nicht zuletzt durch den knappen Quellenbestand zustande. Aufgrund von Zugänglichkeit und Sprachkenntnissen basierte die bisherige Forschung mehrheitlich auf Quellen und Unterlagen aus amerikanischen oder europäischen Archiven. Die dort vorhandenen Quellen waren mehrheitlich Regierungsunterlagen und Nachlässe von Kolonialbeamten und Entwicklungsexperten, wodurch bereits die Quellenlage einen eurozentristischen⁴⁰ Blickwinkel hervorbrachte. Dieser verhinderte den Blick auf die Komplexität der Entwicklungspolitik, denn – wie in der neueren Literatur zunehmend thematisiert wird – Entwicklungskonzepte und -projekte waren selten das Ergebnis unidirektionaler Implikationen. Vielmehr waren sie geprägt von einem intensiven Austausch zwischen verschiedenen beteiligten Personen und Organisationen. Ausgelöst durch diese fundamentale Kritik an der historischen Forschung entwicklungspolitischer Aktivitäten wurden andere Ansätze ins Zentrum gerückt. Bereits Ende der 1990er-Jahre haben Forschende wie Frederick Cooper, Michal Cowen und Robert Shenton betont, dass entwicklungspolitische Massnahmen keine Erfindung der Nachkriegszeit seien, sondern dass bereits unter den diversen Kolonialregierungen entsprechende Programme ausgearbeitet wurden.⁴¹ Den Ursprung der Entwicklungspolitik sah Cooper

³⁶ Unger, Corinna. *Review of Ekbladh, The Great American Mission*. In: H-Diplo Roundtable Review, 11:35 (2010), S. 25.

³⁷ Unger, Corinna. *Entwicklungspfade in Indien: Eine internationale Geschichte 1947-1980*. Göttingen 2015.

³⁸ Six, Clemens. *Wissen und Praxis von "Entwicklung" in transnationaler Perspektive: Unger. Entwicklungspfade in Indien*. In: Neue Politische Literatur, Jahrgang 60:3 (2015), S. 493-494.

³⁹ Unger, Corinna. *Histories of Development and Modernization: Findings, Reflections, Future Research*. In: H-Soz-Kult 09.12.2010.

⁴⁰ Unter Eurozentrismus wird die Beurteilung von Gesellschaften aus dem Blickwinkel einer europäischen Gesellschaft verstanden. Dabei werden neben Europa auch neoeuropäische Staaten wie die USA oder Australien dazugezählt.

⁴¹ Cowen, Michael, R.W. Shenton. *The Invention of Development*. In: Crush. *Power of Development*, S. 27-43; Cowen, Michael, R.W. Shenton. *Doctrines of Development*, London 2004; Cooper, Frederick. *Africa since 1940: The Past of the Present*. Cambridge 2002; Cooper, Frederick. *From Slaves to Squatters: Plantation Labor and Agriculture in Zanzibar and Coastal Kenya*,

nicht in Trumans 4-Punkte-Plan zum Wiederaufbau nach dem Zweiten Weltkrieg, sondern in den Planungs- und Interventionspraktiken der Kolonialstaaten in der späten Kolonialzeit.⁴² Cowen und Shenton argumentierten zudem dafür, dass Entwicklung als natürlicher Prozess und Entwicklung als beabsichtigte und geplante Praxis unterschieden würden. Erstere sei eine natürliche Anpassung an neue politische, technische oder soziale Voraussetzungen, Letztere entstehe hingegen durch eine gezielte Strategie von Staatsangestellten oder Experten. Durch das Erstellen von Entwicklungsplänen wurde die Entwicklung zu einer Strategie, um Ordnung in Zeiten von sozialer Verunsicherung (zum Beispiel während Transformationsprozessen oder sozialen Umbrüchen – wie etwa beim Übergang der Regierungsmacht von einer Kolonialregierung auf eine lokale Elite) zu sichern.⁴³

Zur Rechtfertigung ihres transnationalen Imperiums benutzten die europäischen Kolonialmächte die Idee einer *civilizing mission*⁴⁴, gemäss welcher die Kolonialherrschaft eine moralische Pflicht den Kolonialiserten gegenüber darstellte.⁴⁵ Der Vorarbeit von Cowen, Shenton und Cooper folgend, begannen Forschende in den Feldern der Entwicklungspolitik und der Geschichte des Imperialismus⁴⁶, die Entscheide und Begründungen von frühen Entwicklungsprogrammen in den Kolonien zu untersuchen. Obwohl diese Untersuchungen davon ausgingen, dass die Entwicklungspolitik nicht nur in den wirtschaftlichen und politischen Zentren gemacht wurde, sondern von den jeweiligen Kolonialregierungen angepasst und pragmatisch umgesetzt wurden, vernachlässigten sie weiterhin die Entwicklungsideen der beteiligten lokalen Bevölkerung. Entwicklungskonzepte und -ansätze galten in diesen Arbeiten zudem als festgeschrieben und damit nicht an lokale Vorstellungen anpassbar. So liessen sich zwar die Massnahmen für den technischen Fortschritt an lokale Möglichkeiten anpassen, doch die Ansicht, dass tech-

1890-1925. Portsmouth 1997; Cooper, Frederick, Randall Packard (Hgg.). *International Development and the Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge*. Berkeley 1997; Cooper, Frederick. *Decolonization and African Society: The Labor Question in French and British Africa*. Cambridge 1996.

⁴² Er grenzte diese Ansätze von älteren Initiativen der Kolonialregierungen – etwa im Bildungs- oder Gesundheitssektor – ab, denn im Unterschied zu diesen seien die Programme der Jahre 1930 bis 1940 eine Kombination von politischen Strategien, Modernisierungsglauben und einem Gefühl sozialer Verantwortung gegenüber den Einwohnern der Kolonien gewesen. Siehe dazu: Cooper/Packard. *International Development and the Social Sciences*.

⁴³ Vergleiche hierzu: Cowen/Shenton. *Doctrines of Development*.

⁴⁴ Dieser Idee entsprechend begründeten in den 1960er- und 1970er-Jahre viele Entwicklungsorganisationen – säkulare wie religiöse – die moralische und politische Notwendigkeit von Entwicklungsprojekten. Dazu gehörte auch, was Immanuel Wallerstein "the unavoidable internal feeling of cultural or 'theoretical' superiority" der sogenannten 'zivilisierten Welt' nannte (siehe dazu: Jewsiewicki, Bogumil. *African Historical Studies: Academic Knowledge as Usable Past*. In: *African Studies Review* Nr. 32 (1989), S. 1-76, hier S. 3). Diese vermeintliche Überlegenheit wird heute von der Wissenschaft problematisiert und von kritischen Stimmen wie jenen von David Mosse (Mosse, David. *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice*. London 2005; Mosse, David (Hg.). *Adventures in Aidland: The Anthropology of Professionals in International Development*. New York 2011) oder William Easterly (Easterly, William. *The Tyranny of Experts: Economists, Dictators and the Forgotten Rights of the Poor*. New York 2013) als eines der zentralen Probleme der Entwicklungspolitik hervorgehoben.

⁴⁵ Grubbs. *Secular Missionaries*, S. 9. (Siehe dazu auch: Osterhammel, Jürgen. *Europe, the "West" and the Civilizing Mission*. London 2006).

⁴⁶ Vergleiche hierzu etwa: Havinden, Michael Ashley; David Meredith. *Colonialism and Development: Britain and Its Tropical Colonies, 1850-1960*. London 1996; Coquery-Vidrovitch, Catherine. *L'Afrique et les africains au XIXe siècle: mutations, révolutions, crises*. Paris 1999.

nischer Fortschritt als Entwicklung verstanden wurde, blieb bestehen. Die Wandelbarkeit der Entwicklungsansätze selber bildete die Grundannahme in Suzanne Moons⁴⁷ "Technology and Ethical Idealism" oder Joseph Hodges⁴⁸ "Triumph of the Expert". Moon untersuchte die Entwicklungsprojekte der Kolonialregierung Niederländisch-Ostindiens – dem heutigen Indonesien. Sie konzentrierte sich dabei insbesondere auf das Zusammenspiel der Gesellschaftspolitik der Kolonialregierung und der Entwicklungspraxis der technologischen Entwicklung der Bauern auf Java. Sie definierte die Entwicklungspolitik der Kolonialregierung als ein vom Staat initiiertes, technologisches Programm, das insbesondere auf die Verbesserung der Lebenssituation der indigenen Bevölkerung ausgerichtet gewesen sei.⁴⁹ Gleichzeitig zeigte sie auf, dass es Differenzen zwischen dem jeweiligen Entwicklungsverständnis der lokalen Gemeinschaften, der lokalen Elite und der entsprechenden Behörde der Kolonialherrschaft gab. Weiter zeigte sie in ihrer Arbeit, dass die treibende Kraft hinter der Anpassung und Durchführung der Entwicklungsprojekte nicht die von der Kolonialherrschaft eingesetzte Regierung, sondern oftmals die lokalen Eliten waren. Hodge betonte die Kontinuität auf Seiten der Geberländer, da viele der ehemaligen Mitarbeitenden der Kolonialregierung nun zu Länderexperten und Beratern für Entwicklungsprogramme wurden. Daraus entstand auch sein Ansatz des Imperialismus der Wissenschaft⁵⁰, mit dem er die Kontinuität der Herleitung des Fachwissens und dessen Rolle in der Entwicklungspolitik erklärt. Sowohl Moon als auch Hodge mit seiner Untersuchung zu den britischen Kolonien wiesen nach, dass es eine deutliche Kontinuität zwischen der Kolonialzeit und der postkolonialen Zeit gab.

Ein weiteres und insbesondere für Indonesien zentrales – Werk war die Studie von Lorraine Aragon⁵¹ zur Kooperation zwischen der Kolonialregierung Niederländisch-Ostindiens und den Missionaren der Heilsarmee in Zentral-Sulawesi. Mit der Aufgabe, in diesem Gebiet Schulen aufzubauen und die Region zu christianisieren, übertrug die Kolonialregierung seit den 1890er-Jahre grosse Gebiete in Zentral-Sulawesi an die Missionarsgesellschaften.⁵² Aragon arbeitete in ihrer Studie zudem heraus, wie die Entwicklungsansätze der Heilsarmee in die Entwicklungsagenda der selbstständigen Kirchen nach der Unabhängigkeit Indonesiens eingingen und die Kirchen die Entwicklungsaufträge der Regierung weiterführten.⁵³ Aragon arbeitet heraus, wie in diesem Prozess die lokalen Kirchen in die weltliche Entwicklung ihrer Gemeinde und in die Durchsetzung der staatlichen Entwicklungspläne der indonesischen Regierung eingebunden wurden.⁵⁴ Diese Kontinuitäten der Entwicklungspolitik und der damit angenommene

⁴⁷ Moon, Suzanne. *Technology and Ethical Idealism: A History of Development in the Netherlands East Indies*. Leiden 2007.

⁴⁸ Hodge, Joseph Morgan. *Triumph of the Expert: Agrarian Doctrines of Development and the Legacies of British Colonialism*. Athens 2007.

⁴⁹ Moon. *Technology and Ethical Idealism*.

⁵⁰ Unger. *Histories of Development and Modernization*, S. 26-27.

⁵¹ Aragon, Lorraine. *Fields of the Lord: Animism, Christian Minorities, and State Development in Indonesia*. Honolulu 2000.

⁵² Ebd., S. 114.

⁵³ Ebd., S. 137.

⁵⁴ Ebd., S. 276.

Zusammenhang zwischen der ehemaligen Zivilisierungsmission der Kolonialregierungen und der Nachkriegs-Modernisierungstheorie ist Gegenstand verschiedener neuerer Forschungsarbeiten.⁵⁵

Trotz dieser neuen Zugänge und kritischen Beurteilungen der bisherigen Forschung blieben weiterhin einige blinde Flecken übrig. Eine solche Lücke versuchten unter anderem die Forscherinnen Monica Van Beusekom⁵⁶, Tania Li⁵⁷ und – einige Jahre später – Corinna Unger⁵⁸ zu schliessen. Die Forschungsarbeiten der drei Frauen beschäftigten sich mit der Verknüpfung der Entwicklungstheorien mit deren Umsetzung in die Praxis. Dabei kritisierten sie die Ansätze von etablierten Grössen in der Entwicklungsforschung wie Escobar oder Scott dahingehend, dass diese die Rolle der lokalen Bevölkerung als passiv ansahen und Entwicklung als etwas verstanden, was den Menschen vor Ort passiert. Li kritisierte in ihrer Studie die Forschung ebenfalls dafür, dass sie Entwicklungskonzepte von der Praxis abgekoppelt untersuchte. In ihrer Studie zur Entwicklungspolitik im Hochland Zentral-Sulawesis untersucht Li, wie verschiedene Regierungsinstitutionen Programme zu Verbesserung der Situation der Einwohner dieser Region zu implementieren versuchten. Dabei arbeitet sie eindrücklich heraus, wie die politisch-wirtschaftlichen Faktoren aus den Projektberichten wegfallen. So würde Entwicklungspolitik entpolitisiert und technologisiert, wobei allerdings die zentralen Aspekte der politisch-ökonomischen Intentionen der Projekte aus dem Blick fallen würden. Sie erarbeitet eindrücklich, wie sich die *blueprint*⁵⁹ aus der Entwicklungsideenfabrik der niederländischen Kolonialverwaltung und der indonesischen Regierung unter Suharto von der Umsetzung vor Ort unterschieden. Sie fordert in ihrer Arbeit dazu auf, die Entwicklungspolitik nicht als in sich geschlossenen Diskurs zu sehen, sondern als etwas mit starkem Praxisbezug, das entsprechend in Regionalstudien aufgearbeitet werden müsse. Forschende kritisierten Tania Li dafür, dass sie nur die Seite der lokalen Einflüsse betrachtete. Mit der Analyse der pragmatischen Anpassungen vor Ort und des Einflusses der lokalen Vorstellungen auf die Implementierung der Projekte vernachlässige sie die Rückwirkungen dieser Anpassungen und deren Einflüsse auf die theoretische Ebene. Durch die Konzentration der Wirkung der Theorie auf die Praxis blende sie damit die Rückwirkung der Praxis auf die Theorie und damit verbundene Anpassungen der Theorie aus. Nichtsdestotrotz argumentierte sie schlüssig, dass die Umsetzung vor Ort nicht stur einem *blueprint* gefolgt sei, sondern nötige Anpassungen vorgenommen wurden. Allerdings ging sie weiterhin von der grundlegenden Unveränderbarkeit der eigentlichen Entwicklungskonzepte aus und argumentierte damit nur teilweise gegen das

⁵⁵ Siehe dazu: Isaacman, Allen, Barbara Isaacman. Dams, Displacement, and the Delusion of Development: Cahora Bassa and Its Legacies in Mozambique 1965-2007. Athens 2013; Biggs, David. Quagmire: Nation-Building and Nature in the Mekong Delta, Seattle 2012.

⁵⁶ Van Beusekom, Monica. Negotiating Development: African Farmers and Colonial Experts at the Office du Niger 1920-1960. Portsmouth 2002.

⁵⁷ Li, Tania Murray. The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics. Durham 2007.

⁵⁸ Unger. Entwicklungspfade in Indien.

⁵⁹ Ein entwicklungspolitischer *blueprint* ist im Grunde ein noch nicht umgesetzter, theoretischer Entwicklungsplan. Dieser ist nicht mehr nur eine Idee oder ein Entwicklungsansatz, sondern bereits ausgearbeitet in einzelne Schritte, Massnahmen und Zielvorstellungen, jedoch noch nicht realisiert und damit auch noch nicht an realpolitische Umstände oder lokale Gegebenheiten angepasst.

postulierte Machtgefälle zwischen der Entwicklungszentrale der Geberorganisationen und der lokalen Realisierung.⁶⁰

Corinna Unger kritisierte in ihrer Arbeit ebenfalls die fehlende Verknüpfung von Praxis und Theorie in der Entwicklungspolitik. Sie ergänzte die Arbeit von Li insofern, dass sie nicht bilaterale Entwicklungsprogramme einer einzelnen Organisation oder einer Akteursgruppe in einer bestimmten Region untersuchte, sondern vielmehr einen globalgeschichtlichen Fokus einnahm. Sie erarbeitete in ihrem Buch, wie in Indien in der Zeit ab der Unabhängigkeit 1947 bis in die 1980er-Jahre unterschiedliche Entwicklungskonzeptionen angenommen, angepasst oder verworfen wurden. Die Annahme, dass Entwicklungskonzepte keine fixe Programmidee und damit kein "hegemoniales Projekt westlicher Eliten gegenüber Ländern der sogenannten Dritten Welt"⁶¹ seien, bildet eine Prämisse ihrer Arbeit. Sie interpretierte Entwicklungskonzepte vielmehr als Ideen, die in einem intensiven Austausch unterschiedlichster Beteiligter zustande kommen. Indem sie aufzeigte, dass unmöglich ein Programm unverändert in die Empfängerländer übertragen werden und dort die beabsichtigte Wirkung hervorrufen konnte, kritisierte sie zugleich die post-strukturalistische Forschung, die von ebendieser Grundannahme ausging. Weiter bemängelte sie an der bisherigen Forschung, dass die Beschränkung auf die diskursive Ebene die tatsächliche Übersetzung in die Praxis unberücksichtigt lasse. Zur Durchbrechung dieser Interpretation untersuchte sie unterschiedliche Ansätze des (Entwicklungs-)Wissenstransfers und die Wechselwirkung zwischen Praxis und Theorie. Um diese komplexen Sachverhalte darzustellen, illustrierte sie diese mit unterschiedlichen Fallstudien zu ländlicher Entwicklung, *Community Development* und Industrialisierungsansätzen bis hin zu Urbanisierungsprogrammen. Dabei zeigte sie eindrucklich, wie viel Handlungsspielraum die indischen Eliten hatten und wie sie diesen geschickt auszunutzen verstanden, um ihre eigenen Ziele zu verfolgen. Allerdings zeigte Ungers eigene Forschung dieselben Schwächen, die sie bei anderen Forschenden anprangerte. Durch das mehrheitliche Ausblenden der sowjetischen Entwicklungsaktivität in Indien – es wird nur ein fehlgeschlagenes Industrialisierungsprojekt erwähnt – ignoriert Unger einen grossen Teil der indischen Freiräume. Durch die Nicht-Bindung an die eine oder andere Seite im Kalten Krieg konnte sich Indien nämlich je nach Angebot für kapitalistisch-westliche oder kommunistisch-östliche Entwicklungsgelder und Programme entscheiden. Die Verantwortlichen nutzten diese Möglichkeit, um ihre eigenen Entwicklungsprogramme möglichst effizient umzusetzen. Ein weiterer Kritikpunkt an Ungers Buch war im Prinzip ihr eigener. In einem Aufsatz⁶² hob Unger hervor, dass Nils Gilman einen wichtigen Schritt machte, indem er den Ansatz der Modernisierung nicht mehr als festgelegte Theorie, die es nun umzusetzen galt, definierte, sondern als Feld der wechselseitigen Beeinflussung. Um diese Wechselseitigkeit ganz zu erfassen, so Unger, sei es nötig, neben den Fachkräften, Stakeholdern und

⁶⁰ Vergleiche hierzu: Hodge, Joseph Morgan. *Writing the History of Development: Part 2: Longer, Deeper, Wider*. In: *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, 7:1 (2016), S. 125-174, hier S. 138-143.

⁶¹ Unger. *Entwicklungspfade in Indien*, S. 11.

⁶² Unger. *Histories of Development and Modernization*.

lokalen Eliten auch diejenigen zu Wort kommen zu lassen, die von den Entwicklungsprojekten direkt betroffen werden. Wie oben erwähnt, warf sie damit der bisherigen Forschung vor, die lokalen Stimmen zu wenig zu berücksichtigen.⁶³ In ihrer eigenen Studie stellt Unger eindrücklich dar, wie die Entwicklungsansätze von den Verantwortlichen in Indien aufgenommen und in ihre eigenen Pläne eingebunden wurden. Sie zeigte zudem deutlich auf, dass es unzutreffend wäre, "in 'Entwicklung' ein Schicksal zu sehen, das passiven Menschen auferlegt worden wäre und das diese hilflos erlitten".⁶⁴ Allerdings blieb die genauere Analyse der Entwicklungsumsetzung und des Wissenstransfers auf die von Entwicklung betroffene Bevölkerung in ihrer eigenen Arbeit lückenhaft. Sie arbeitete die einzelnen Stimmen der Betroffenen aus den offiziellen Berichten heraus, blieb bei ihrer Analyse jedoch weitgehend auf der Ebene der Eliten stehen.⁶⁵ Ausserdem war der Ansatz, die lokalen Eliten in historische Forschungsfragen mit einzubeziehen, nicht so neu wie von Unger dargestellt, sondern wurde in der transnationalen Geschichte bereits lange praktiziert, selbst wenn der Ansatz in der Entwicklungsforschung noch nicht breit rezipiert wurde.⁶⁶ In der vorliegenden Studie wird versucht, die Berichte der Akteure im hier untersuchten Dorfentwicklungsprogramm zu analysieren und so zumindest einen ersten Schritt auf die Ebene unterhalb der Entwicklungsplaner zu machen.

2.2 Forschungsstand im Kontext von Religion, Indonesien und Nachhaltigkeit

Die Rolle der religiösen Akteursgruppen wurde in der Entwicklungsforschung lange weitgehend ignoriert. Diese Ausklammerung ist vor dem Hintergrund der engen Verknüpfung der kolonialen Idee der Zivilisierungsmission und der stark religiös geprägten Idee des amerikanischen *manifest destiny*⁶⁷ – zwei Konzepte, die bereits als eine Art Auslöser für Entwicklungspolitik gesehen wurden – schwer nachvollziehbar. Generell wurde Religion als Hindernis für Entwicklung gesehen und die Säkularisierung⁶⁸ galt lange als entscheidende Ebene in der Modernisierung einer Gesellschaft.⁶⁹ Mit dem Artikel "Spirituality:

⁶³ Ebd., S. 26-28.

⁶⁴ Unger. Entwicklungspfade in Indien, S. 283-284, Zitat S. 284.

⁶⁵ Siehe dazu: Six. Wissen und Praxis von "Entwicklung".

⁶⁶ Vergleiche hierzu unter anderem: Kaelble, Hartmut (u.a.) (Hgg.). Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert. Frankfurt a. Main 2002.

⁶⁷ John O'Sullivan prägte den Begriff 1845, als er den Glauben der Zeit, dass die Expansion der Vereinigten Staaten in den Westen eine göttliche Vorsehung sei, beschrieb. Diese Idee blieb in den USA verbreitet und wurde später mit der Vorstellung verbunden, dass die USA eine historische Mission zur Verbreitung von Demokratie und Freiheit hätten (siehe dazu: Michael Wala. *Die USA im 19. Jahrhundert*. In: Gassert, Philipp (u.a.) (Hgg.). *Kleine Geschichte Der USA*. Stuttgart 2008, S.187-354, hier S. 226-227).

⁶⁸ Hier muss berücksichtigt werden, dass es unterschiedliche Vorstellungen von 'Säkularisierung' gibt. "1) secularization as a differentiation of the secular spheres from religious institutions and norms, 2) secularization as a decline of religious beliefs and practices, and 3) secularization as a marginalization of religion to a privatized sphere." (Scott, David, Charles Hirschkind (Hgg.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford 2006, S. 12). Während in Europa seit der Französischen Revolution beinahe jede politische Bewegung eine säkulare Bewegung war, sind amerikanische Bewegungen hingegen oft mit Religion und Kirche verbunden, und gerade in Lateinamerika ist 'Freiheit' aufs engste mit 'Religion' verknüpft (siehe dazu auch Kapitel C 1.1 Exkurs: Die Befreiungstheologie und die Kirche der Armen). (Siehe dazu u.a. Scott/Hirschkind. *Powers of the Secular Modern*).

⁶⁹ Siehe dazu: Gilman. *Mandarins of the future*.

a Development Taboo"⁷⁰ von Kurt ver Beek wurde dieses Tabu gebrochen und Forschungsfragen zur Rolle der Religion in der Entwicklungsdebatte wurden häufiger bearbeitet.⁷¹ Das steigende Interesse an diesen Fragen war nicht zuletzt durch die zunehmende Stärke des politischen Islams begründet.⁷² Die komplexen Diskussionen hinter diesem Phänomen können hier nicht nachgezeichnet werden. Entscheidend war dabei die wiedererwachende Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit und der Forschungsgemeinschaft für religiöse Konzepte in der politischen Diskussion.⁷³ Durch diese Forschung konnte zudem die bisherige Annahme der Säkularisierungstheorie, dass sich Religion zunehmend zu einer Privatsache ohne politischen Einfluss entwickle, widerlegt werden.⁷⁴ Das Fehlen der christlichen Dimension in der Entwicklungsdiskussion erklärte Terje Tvedt durch die Marginalisierung der Religion im allgemeinen entwicklungspolitischen Diskurs.⁷⁵ Die frühere historische Forschung zu diesen Zusammenhängen war geprägt von der Idee, dass die Mission eine überholte Form der Entwicklungsaktivität sei und durch die säkulare Entwicklungsarbeit ersetzt wurde. Damit wurde den Kirchen eine Rolle in der Entwicklungspolitik eingeräumt, diese allerdings als überholt definiert. Mit der Akzeptanz, dass die Kirchen in der frühen Phase der Entwicklungspolitik ein wichtiger Akteur gewesen seien, blieb zudem die Unterscheidung Mission – Kirche und Entwicklung – Entwicklungsorganisation bestehen. Der Einfluss der Kirche auf die entwicklungspolitischen Debatten der UNO, der NGOs und anderer Entwicklungsorganisationen wurde weiterhin negiert. Erst in neuerer Forschung wurde das lineare Verständnis der komplexen Zusammenhänge von Religion und Entwicklung aufgebrochen. Dies begann nicht zuletzt mit dem von Talal Asad herausgearbeiteten neuen Verständnis des Säkularisierungsprozesses.⁷⁶ Neuere Forschungsarbeiten hinterfragen dabei nicht nur die Unterscheidung von irrational/religiös und rational/säkular, sondern lehnen generell die Unterteilung in säkulare und religiöse Entwicklungsorganisationen ab.⁷⁷

⁷⁰ Ver Beek, Kurt. *Spirituality: a Development Taboo*. In: *Development in Practice*. (10.1.2000), S. 31-43.

⁷¹ Jones, Ben, Marie Juul Petersen. *Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing Recent Work on Religion and Development*. In: *Third World Quarterly*, 31:7 (2011), S. 1291-1306. (Siehe dazu auch: Esteva, Gustavo; Babones, Salvatore J.; Babicky, Philipp. *Future of Development. A Radical Manifesto*. Britsol 2013; Exenberger, Andreas. *Religion: Hemmschuh oder Motor für Wachstum in einer globalisierten Welt? Die Befunde von Ökonomen und Ökonominen*. In: Gerald Faschingeder und Clemens Six (Hg.) *Religion und Entwicklung. Wechselwirkung in Staat und Gesellschaft*. Wien 2007, S. 89–131; Six, Clemens. *Religion in den internationalen Beziehungen. Theoretische Überlegungen und praktische Fragestellung*. In: Gerald Faschingeder und Clemens Six (Hg.): *Religion und Entwicklung. Wechselwirkung in Staat und Gesellschaft*. Wien 2007, S. 166–204; Faschingeder, Gerald; Six, Clemens (Hg.). *Religion und Entwicklung. Wechselwirkung in Staat und Gesellschaft*. Wien 2007).

⁷² Zu religiösem Fundamentalismus siehe auch: Six, Clemens, Martin Riesebrodt, and Siegfried Haas. *Religiöser Fundamentalismus vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Innsbruck 2005.

⁷³ Deneulin, Séverine, Carole Rakodi. *Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On*. In: *World Development*. 39:1 (2011), S. 45-54, hier S. 46; Jones/Petersen *Instrumental, Narrow, Normative?* S. 1293.

⁷⁴ Casanova, José. *Secularization Revisted: A Reply to Talal Asad*. In: Scott/Hirschkind. *Powers of the Secular Modern*, S. 12-30.

⁷⁵ Tvedt, Terje. *Understanding the History of the International Aid System and the Development Research Tradition: The Case of the Disappearing Religious NGOs*. In: *Forum for Development Studies*. 34:2 (2006), S. 341-366, hier S. 353.

⁷⁶ Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore 1993.

⁷⁷ Für ersteren Standpunkt siehe: Fitzgerald, Timothy (Hg.). *Religion and Politics in International Relations: The Modern Myth*. London 2011, S. 100. Für letzteren: Fountain, Philip. *Proselytizing development*. In: Tomalin, Emma (Hg.). *The Routledge Handbook of Religions and Global Development*. New York 2015, S. 80-97, hier S. 83.

Einige wenige Studien⁷⁸ zum Thema sind älter als ver Beeks Artikel, doch ein grosser Teil der Forschung entstand erst ab der zweiten Hälfte der 1990er-Jahre.⁷⁹ Diese Verzögerung entstand durch den Fokus der Entwicklungsforschung auf die Rolle der Entwicklungspolitik im Rahmen der internationalen Kooperation. Rebekka Habermas betonte, dass die religiös motivierte Entwicklungspolitik nur geringen Einfluss auf den Aufbau internationaler politischer Beziehungen hatte, "ihre Rolle bei der Globalisierung der 'Sozialen Frage' zur 'Humanitären Frage' und 'Entwicklungshilfe'" hingegen kaum zu überschätzen sei.⁸⁰ Sie kritisierte zudem, dass die Mitarbeiter der Missionen in bisherigen Studien meist als Beauftragte von Kulturimperialismus, Zivilisierungsmissionen⁸¹ oder als Vertretung eines neokolonialen Ansatzes⁸² beurteilt wurden. In ihrem Buch "Skandal in Togo"⁸³ widersprach sie diesen engen Interpretationen der Rolle der Mission in der Entwicklungspolitik und arbeitete heraus, dass die Zusammenarbeit zwischen Behörden und den Missionsgesellschaften in der Zeit der Kolonialregime weit komplexer war als vorerst Forschung dargestellt. Die Mission als simple Begleiterscheinung des Kolonialismus oder der Entwicklungspolitik zu sehen, wurde in den letzten Jahren zunehmend angezweifelt⁸⁴ und auch Habermas betonte deshalb die Komplexität der Kooperationen zwischen Missionen, Kolonialherrschaften und lokalen Eliten.

Ben Jones und Marie Juul Petersen kritisierten die bisherige Forschung für deren Interpretation von Religion als Instrument, um Entwicklungsansätze zu verwirklichen oder verbessern. Dadurch wurden die religiösen Institutionen nur als Mittel zum Zweck verstanden und nicht als aktiv an der Entwicklungsdiskussion Beteiligte anerkannt. Durch diese Lesart blieben die religiösen Institutionen eine Alternative zu den säkularen Entwicklungsansätzen – und damit der mögliche Einfluss der religiösen Entwicklungspolitik auf die säkulare Entwicklungsdiskussion weitgehend negiert.⁸⁵

⁷⁸ Quarles van Ufford, Philip (u.a.) (Hgg.). *Religion & Development: Towards an Integrated Approach*. Amsterdam 1988.

⁷⁹ Swart, Ignatius. *The Churches and the Development Debate: Perspectives on a Fourth Generation Approach*. Stellenbosch 2006, S. 3.

⁸⁰ Habermas, Rebekka, (u.a.) (Hgg.). *Mission global: Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*. Köln 2014, S. 15.

⁸¹ Siehe hierzu: Bancel, Nicolas; Pascal Blanchard. *To Civilize: The Invention of the Native (1918-1940)*. In: Blanchard, Pascal [u.a.] (Hgg.). *Colonial Culture in France Since the Revolution*. Paris 2014, S. 171-179; Costantini, Dino. *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Paris 2008.

⁸² Siehe hierzu: Kapoor, Dip. *Against Colonization and Rural Dispossession: Local Resistance in South and East Asia, the Pacific and Africa*. 2017; Wylde, Chris. *Emerging Markets and the State: Developmentalism in the 21st Century*. London 2017; Hellmund, Philipp. *Entwicklungszusammenarbeit als globale Strukturpolitik vom Kolonialismus zum Neokolonialismus*. Hamburg 2013.

⁸³ Habermas, Rebekka. *Skandal in Togo: ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft*. Bonn 2017.

⁸⁴ Siehe auch: Haynes, Jeffrey (Hg.). *Routledge Handbook of Religion and Politics*. London 2016; Kunter, Katharina; Jens Holger Schjørring (Hgg.). *Europäisches und globales Christentum: Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert = European and global christianity*. Göttingen 2011; Went, Helge. *Die missionarische Gesellschaft: Mikrostudien kolonialer Globalisierung*. Stuttgart 2011; Gründer, Horst. *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus; gesammelte Aufsätze*. Münster 2004; Hausberger, Bernd (Hg.) *Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter*. Wien 2004.

⁸⁵ Jones, Ben, Marie Juul Petersen. *Beyond Faith-based Organizations: Critiquing Recent Work on Religion and Development*. In: *Third World Quarterly*, 4:1-2 (2013), S. 1-27.

Larry Grubbs betonte in seinem Buch "Secular Missionaries"⁸⁶ die konzeptionelle Nähe zwischen der christlichen Zivilisierungsmission während der Kolonialzeit und den frühen säkularen modernisierungstheoretischen Entwicklungsansätzen. Durch die Aufschlüsselung der Diskurse der beiden Konzepte schloss Grubbs, dass die beiden Ansätze in zentralen Punkten deckungsgleich waren. Beides waren Visionen einer gesellschaftlichen Transformation und stimmten in der Annahme überein, dass es einen linearen historischen Fortschritt gäbe, der durch technologische Innovation vorangetrieben würde.⁸⁷ Zusätzlich gingen beide Ansätze davon aus, dass diejenigen in fortgeschrittenen Entwicklungsstadien verpflichtet waren, den Nachzüglern zu helfen.⁸⁸ Weiter wurden viele der dominanten Entwicklungsparadigmen der 1970er- und 80er-Jahre – religiöse wie säkulare – von der Idee des *social engineering* von Popper beeinflusst. Dieser Ansatz wurde in den 1970er-Jahren wiederentdeckt und als eine Möglichkeit, durch technische Erfindungen und rationale Methoden eine bestimmte Gesellschaftsform zu konstruieren, verstanden. Die damit einhergehende Grundannahme der Berechenbarkeit der Entwicklung und der Konstruierbarkeit sozialer Interaktion beeinflusste die entwicklungspolitischen Ansätze massgeblich.⁸⁹ Die markante Zunahme von religiösen Entwicklungsorganisationen (*Faith Based Organisations* – FBOs) während der 1990er-Jahre veränderte die Entwicklungslandschaft nachhaltig. Mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung wuchs auch die Forschung zu den Entwicklungsprogrammen der FBOs.⁹⁰ Durch die Aufarbeitung der alternativen Ansätze der FBOs und NGOs verbreitete sich die Akzeptanz dafür, dass die bisherige Entwicklungspolitik der Modernisierungstheorie und die staats- und marktorientierten Entwicklungsansätze gescheitert seien.⁹¹ Allerdings wurde das Scheitern der grossen Entwicklungsprogramme und der Entwicklungspraktiken, die mit diesem zusammenhingen, selten an sich kritisiert, sondern wiederum historisiert und oft mit ungünstigen äusseren Bedingungen erklärt. Wie Marc Frey⁹² für die US-amerikanische Entwicklungspolitik in Südostasien herausarbeitete, wurde das Scheitern der US-Pläne für die Region mit den Spannungen des Kalten Krieges, der noch nicht vollständigen Überwindung der Abhängigkeiten von den ehemaligen Kolonialländern und der noch nicht ausreichend fortgeschrittenen Demokratisierung der Empfängerländer erklärt. Das Scheitern der Konzepte selber wurde später

⁸⁶ Grubbs. *Secular Missionaries*.

⁸⁷ Ebd. S. 9.

⁸⁸ Woodhouse, Phil, Admos Chimhowu. *Development Studies, Nature and Natural Resources: Changing Narratives and Discursive practices*. In: Kothari, Uma (Hgg.). *A Radical History of Development Studies: Individuals, Institutions and Ideologies*. Cape Town 2005, S. 180- 199, hier S. 181-183.

⁸⁹ Grubbs. *Secular Missionaries*.

⁹⁰ Siehe dazu: Imhof, Esther. *Entwicklungszusammenarbeit und Religion: Fallstudie und ethische Reflexion zu einem angespannten Verhältnis*. Stuttgart 2012; Deneulin, Séverine, Masooda Bano. *Religion in Development: Rewriting the Secular Script*. London 2009; Hofer, Katharina. *Implications of a Global Religious Movement for Local Political Systems: Evangelicalism in Kenya and Uganda*. Baden-Baden 2006; Mujiburrahman. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New-Order*. Amsterdam 2006.

⁹¹ Laak, Dirk van. *Weisse Elefanten: Anspruch und Scheitern technischer Grossprojekte im 20. Jahrhundert*. Stuttgart 1999, S. 251-257.

⁹² Frey, Marc. *Indoktrination, Entwicklungspolitik und "State Building". Die Vereinigten Staaten in Südostasien 1945-1961*. In: Barth, Boris; Jürgen Osterhammel (Hgg.). *Zivilisierungsmissionen: imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*. Konstanz 2005, S. 335-362.

deutlicher herausgestrichen. Es kam im Zusammenhang mit Begriffen wie menschliche Entwicklung, Sozialkapital und Partizipation zu einer breiteren Anerkennung eines ganzheitlichen Verständnisses von Entwicklung.

Die vorliegende Studie konzentriert sich auf die Zeit vor dem 1995 einsetzenden Forschungsboom und will die unzulässige Negierung der Verbindung zwischen religiöser und säkularer Entwicklungspolitik historisch aufarbeiten. Einen Zugang zu den grundlegenden Forschungsfragen bilden hierbei die bereits 1988 von Philip Quarles van Ufford und Matthew Schoffeleers aufgearbeiteten Ansätze der Transformation und Verbreitung von Entwicklungsansätzen durch religiöse Netzwerke, die Menschen unterschiedlicher Kulturen verbinden.⁹³ Diese Überlegungen wurden in der breiten Forschung vorerst nur wenig rezipiert, gewannen jedoch mit der Zeit an Einfluss.⁹⁴ Heinrich Wilhelm Schäfer erarbeitete in diversen Studien⁹⁵ genauere Ansätze zu transnationalen, religiösen Netzwerken, die weiter in wissenschaftlichen Arbeiten⁹⁶ einfließen. Für die vorliegende Arbeit ist insbesondere die Idee der weltweiten Ökumene als ein Netzwerk von Kirchen als Handlungsrahmen zentral. Der *World Council of Churches* (WCC) wird verstanden als Netzwerk unterschiedlicher Akteure, die sich über die gemeinsame Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft definieren. Durch diese gemeinsame Ebene der weltweiten Ökumene als Teil der Selbstwahrnehmung wird der Austausch von Ideen und die Akzeptanz der Impulse aus anderen Regionen verstärkt. Durch gemeinsam erarbeitete Entwicklungsgrundsätze entsteht so ein Netzwerk von Entwicklungsideen, in welchem der Austausch zwischen den einzelnen Standpunkten stattfinden kann.⁹⁷ Weiter sollen im Folgenden aber auch die nationalen Rahmenbedingungen, die politischen Strömungen innerhalb des Rates und die politischen Standpunkte der einzelnen Akteure berücksichtigt werden. Auch. Die Studie geht somit über eine einfache Netzwerkanalyse hinaus und setzt die einzelnen Akteure stärker in den Mittelpunkt. Diejenigen Akteure, die in diesen Netzwerken mit Entwicklungsmassnahmen zu tun hatten, wurden bereits von Jean-Pierre Olivier de Sardan und Thomas Bierschenk in die Kategorie der religiösen *development brokers* eingeteilt.⁹⁸

⁹³ Quarles van Ufford/Schoffeleers. Religion & Development.

⁹⁴ Carrette, Jeremy R.; Hugh Miall (Hgg.). Religion, NGOs, and the United Nations: Visible and Invisible Actors in Power. London 2017, S. 5-8.

⁹⁵ Schäfer, Heinrich Wilhelm. Identität als Netzwerk: Habitus, Sozialstruktur und religiöse Mobilisierung. Wiesbaden 2015; Schäfer, Heinrich Wilhelm. Protestantismus in Zentralamerika: christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung "indianischer" Kultur. Frankfurt a. Main 1992; Schäfer, Heinrich Wilhelm. Befreiung vom Fundamentalismus: Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas: eine Fallstudie. Münster 1988.

⁹⁶ John, Stanley J. Valayil C. Transnational Religious Organization and Practice: A Contextual Analysis of Kerala Pentecostal Churches in Kuwait. Leiden 2018; Schwarz, Tanya. Faith-Based Organizations in Transnational Peacebuilding. London 2018; Michel, Patrick (u.a.) (Hgg.). Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities. New York 2017; Farquhar, Michael. Circuits of Faith: Migration, Education, and the Wahhabi Mission. Stanford 2017.

⁹⁷ Kaiser, Wolfram; Jan-Henrik Meyer (Hgg.). International Organizations and Environmental Protection: Conservation and Globalization in the Twentieth Century. New York 2017.

⁹⁸ Bierschenk, Thomas, Jean-Pierre Olivier de Sardan. *Les courtiers locaux du développement*. In: Bulletin de l'APAD, 5 (1993), S. 71-76.

Das Konzept der *development brokers* ist ein Ansatz mit dem die Vermittlung/ Übersetzung von theoretischen Entwicklungsideen und deren Umsetzung erfasst werden soll. Ein *development broker* ist in diesem Sinne ein Vermittler oder Übersetzer von theoretischen Entwicklungsansätzen und der Umsetzungsmöglichkeiten ebendieser. Teil seiner Aufgaben sind dabei sowohl die Übersetzung von abstrakten Ansätzen in verständliche Konzepte, als auch die Vermittlung bei Unvereinbarkeiten zwischen der Theorie und der Umsetzung. Der Ansatz der *development brokers* entstand als Reaktion auf die Hauptkritik an den akteurszentrierten Forschungsansätzen. Diese besagte, dass durch die Konzentration auf die handelnden Personen die Gefahr bestehe, die politischen, sozioökonomischen und historischen Rahmenbedingungen zu wenig einzubinden.⁹⁹ Trotz der scharfen Kritik an den akteurszentrierten Forschungsansätzen brachten sie gerade für die Entwicklungsforschung neue Impulse in die Diskussion und setzten sich in der Forschung zunehmend durch.¹⁰⁰ Anstelle von Machtkonstellationen und Netzwerken stellen diese Ansätze die Personen und deren Handlungen bzw. deren Handlungsspielräume ins Zentrum. Development brokers agieren an der Schnittstelle zwischen verschiedenen Weltanschauungen und Wissenssystemen und zeigen deren Bedeutung bei der Verhandlung von Rollen, Beziehungen und Repräsentationen auf. Thomas Bierschenk und Jean-Pierre Olivier de Sardan übernahmen diesen Ansatz für ihre Untersuchung lokaler Kräfte in der Entwicklungspolitik in Afrika:

"Par 'courtiers locaux du développement', nous entendons les acteurs sociaux implantés dans une arène locale qui servent d'intermédiaires pour drainer (vers l'espace social correspondant à cette arène) des ressources extérieures relevant de ce que l'on appelle communément 'l'aide au développement'. "¹⁰¹

Mosse schrieb auf der Grundlage seiner Erfahrung als Berater für Entwicklungsprojekte in Indien das Buch "Cultivating Development".¹⁰² Im Unterschied zu vielen anderen Entwicklungsexperten, die ihre eigenen Erfahrungen niederschrieben, betonte er nicht nur den Erfolg und die postulierte Wirkung der einzelnen Projekte, sondern untersuchte darüber hinaus auch, wie 'Erfolg' und 'Wirkung' definiert wurden.¹⁰³

In Zusammenarbeit mit Lewis erweiterte er diese Untersuchung zu einem Realitätscheck für Entwicklungskonzepte. In ihrer gemeinsamen Studie erweiterten sie den Ansatz von Einzelpersonen auf Akteursgruppen und legten den Fokus auf die Frage, wie bestimmte Settings oder auch Projekte durch die

⁹⁹ Vergleiche hierzu: Rohrschneider, Robert. *Report from the Laboratory: The Influence of Institutions on Political Elites' Democratic Values in Germany*. In: American Political Science Review. 88 (1994), S. 927-941.

¹⁰⁰ Der Ansatz des Brokerage wurde erstmals in der Analyse des Managements von kolonialen Imperien angewandt, um die Funktion der gesellschaftlichen Zwischenhändler wie lokalen Dorfchefs oder religiösen Führern zu untersuchen (siehe dazu: Geertz, Clifford. *The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker*. In: Comparative Studies in Society and History, 2:2 (1960), S. 228-249). Später wurde der Ansatz ebenso für Studien zur Mafia in Sizilien verwendet sowie für Forschungen zur Rolle der Vermittler zwischen europäischen Siedlern und 'Native Americans' in den frühen europäischen Siedlungen in Amerika (siehe dazu: Blok, Anton. *Die Mafia in einem sizilianischen Dorf 1860-1960: Eine Studie über gewalttätige bäuerliche Unternehmer*. Frankfurt am Main 1981).

¹⁰¹ Bierschenk/Olivier de Sardan. *Les courtiers locaux du développement*, S. 71.

¹⁰² Mosse. *Cultivating Development*.

¹⁰³ Jacobs, Marc. *Development Brokerage, Anthropology and Public Action*. In: Volkskunde, 115:3 (2014), S. 299-318, hier S. 314-315.

Arbeit der Broker überhaupt erst entstanden, d.h. vor Ort entwickelt wurden. Die Wechselwirkungen der jeweiligen Interessen und Handlungsspielräume, durch welche die Projektrealität erst entstand, bezeichneten sie dabei als Prozess der Übersetzung.¹⁰⁴

"Between global expert consensus and citizen participation, much disappears from view: the institutional conditions of global policy thinking at the point of origin; the enclave agencies and expert communities involved in the unseen processes of international transmission; and the political processes and institutional interests which interpret and transform global policy at its points of reception."¹⁰⁵

David Mosse erwähnte die religiösen *development brokers* ebenfalls, konzentrierte sich in seiner Studie¹⁰⁶ jedoch weitgehend auf die säkularen Akteure. Die Studien zu *development brokers* und der Art, wie sie Dilemmata und Widersprüche bei der Verfolgung von humanitären Projekten in komplexen interkulturellen Kontexten verhandelten, konzentrierten sich im Allgemeinen lange auf die säkularen Kräfte. Erst neuere Forschungen binden auch die religiösen Akteure in ihre Untersuchung ein.¹⁰⁷ Hierzu zählen unter anderem die Arbeit von Enyi Hu¹⁰⁸, die anhand junger Missionarinnen der methodistischen Ost-Asien-Mission aufzeigt, wie diese ihre Ausbildung in die Missionsschulen miteinbringen, oder die Studie von Giuseppe Bolotta¹⁰⁹, der die Arbeit der Entwicklungsmissionare in den Armenvierteln Bangkoks aufarbeitete. Bolotta zeigte in seiner Studie, wie eine in Bangkok aktive, italienische Nonne, Schwester Serafina, die staatstreue Haltung der katholischen Kirche umging, um nichtchristlichen Menschen – und insbesondere den Strassenkindern – in den Slums von Bangkok helfen zu können. Durch die Säkularisierung ihrer Arbeit konnte sich Schwester Serafina auch für Gesellschaftsschichten einsetzen, die ansonsten von der katholischen Kirche keine Unterstützung erhielten. Sie nutzte also die säkularen und technischen Netzwerke der Entwicklungsorganisationen und füllte diese "with her political-theological soul".¹¹⁰ In Bezug auf Indonesien soll hier insbesondere die Studie zu einer katholischen Elitenschule in der Minahasa Region (Nord-Sulawesi) von Erica Larson¹¹¹ hervorgehoben werden. Larson arbeitete dabei heraus, wie die bereits seit der Kolonialzeit bestehende katholische Schule die Elitenbildung in der Region beeinflusste. Die Ausrichtung dieser Ausbildung auf die Idee des *nation building* im Sinne der staatlichen Entwicklungspolitik Indonesiens bildete dabei der Kern ihrer Arbeit.

¹⁰⁴ Lewis, David; David Mosse (Hg.). *Development Brokers and Translators: The Ethnography of Aid and Agencies*. Bloomfield 2006, S. 13.

¹⁰⁵ Mosse. *Adventures in Aidland*, S. 3-5.

¹⁰⁶ Ebd., S. 17.

¹⁰⁷ Feener, Michael; Catherine Scheer. *Development's Mission*. In: Scheer, Catherine; Philip Fountain; Michael Feener (Hgg.). *The Mission of Development: Religion and Techno-Politics in Asia*. Leiden 2018, S. 1-27, hier S. 10-15.

¹⁰⁸ Hu, Enyi. *Spreading the Intellectual Gospel: A Study of the American Educational Missionaries at Yenching University*. [unpublished Dissertation] Hong Kong University 2016.

¹⁰⁹ Bolotta, Giuseppe. *"Development Missionaries" in the Slums of Bangkok: From the Thaification to the De-Thaification of Catholicism*. In: Scheer/Fountain/Feener/Scheer. *The Mission of Development*, S. 135-164.

¹¹⁰ Ebd., S. 157.

¹¹¹ Larson, Erica. *Developing Faith and Character to Develop the Nation: Perspectives from an Elite Indonesian Catholic School*. In: Scheer/Fountain/Feener/Scheer. *The Mission of Development*, S. 165-189.

Obwohl die Rolle der Religion in der Entwicklungspolitik erst seit einigen Jahren differenzierter analysiert wird, ist das Fallbeispiel Indonesien für bestimmte Zeitspannen bereits relativ gut aufgearbeitet. Die Forschung umfasst dabei die Rolle der christlichen Kirchen in der Missionierung¹¹², in der Festigung der Kolonialherrschaft und – insbesondere während der Kolonialzeit – in entwicklungspolitischen Massnahmen der christlichen Akteure. Die Arbeiten von Lorraine Aragon¹¹³ und Suzanne Moon¹¹⁴ zu Entwicklungspolitik in Indonesien während der Kolonialzeit und Tania Li¹¹⁵ Langzeitstudie wurden bereits diskutiert. Eine weitere Forschungsgruppe am *Asia Research Institute der National University of Singapore* (ARI) beschäftigte sich mit den Zusammenhängen zwischen Religion und Entwicklung in Südostasien. Insbesondere die Studien von Michael Feener¹¹⁶ und Philip Fountain¹¹⁷ bearbeiteten dabei die aktuelle Verbindung von Religion und Entwicklung in Indonesien.¹¹⁸

Für die Rolle der christlichen Gemeinschaft in Indonesien bietet das von Susanne Schröter herausgegebene Buch "Christianity in Indonesia"¹¹⁹ einen umfassenden Einblick in zentrale Aspekte, allerdings beschäftigt sich nur ein Kapitel mit entwicklungspolitischen Fragen. Karel Steenbrinks Beitrag in Schröters Buch "The Power of Money"¹²⁰ konzentriert sich hauptsächlich auf die katholische Kirche und erwähnt die Programme der protestantischen Organisationen nur am Rande. Die weiteren Arbeiten Karel Steenbrinks zum Christentum in Indonesien¹²¹ sind breit gefächert und decken eine lange Zeitspanne ab, konzentrieren sich jedoch ebenfalls weitgehend auf die katholische Kirche. Einzig in seinem Buch "A History of Christianity in Indonesia"¹²² sind auch die protestantischen Kirchen stärker eingebunden. Andere Forschende fokussierten ebenfalls auf die katholischen Akteure. Wilhelm Conterius Djulei¹²³ zeichnete in

¹¹² Siehe dazu: Jordans, Barbara. Zwischen Dienen in Demut und selbstständiger Arbeit: Die ersten Missionsschwestern der Rheinischen Mission auf Sumatra 1890-1920. Münster 2015; Heß, Hadrian. Ihr müsst wissen, meine Freunde ...: Erlebnisse eines Missionars auf der Insel Nias, die goldene Perlenkette und der Untergang der Van Imhoff. Sankt Ottilien 2014.

¹¹³ Aragon. *Fields of the Lord*.

¹¹⁴ Moon. *Technology and Ethical Idealism*.

¹¹⁵ Li. *The Will to Improve*.

¹¹⁶ Feener, Michael. *Religious Competition and Conflict over the Longue Durée: Christianity and Islam in the Indonesian Archipelago*. In: *Asian Journal of Religion and Society*, 5:1 (2017), S. 1-22; Feener, Michael. *Shari'a and Social Engineering the Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*. Oxford 2013.

¹¹⁷ Fountain, Philip. *Development Things: A Case of Canned Meat*. In: *Sites: a Journal of Social Anthropology and Cultural Studies*, 11:1 (2014), S. 39-73; Fountain, Philip. *The Myth of Religious NGOs: Development Studies and the Return of Religion*. In: *International Development Policy, Religion and Development*, 4 (2013), S. 9-30; Fountain, Philip. *Translating Service: An Ethnography of the Mennonite Central Committee*. [nicht publizierte Dissertation] 2011; Fountain, Philip. *Blurring Mission and Development in the Mennonite Central Committee*. In: Clarke, Matthew (Hg.). *Mission and Development: God's Work or Good Works?* New York 2011, S. 143-166.

¹¹⁸ Siehe dazu: Scheer/Fountain/Feener. *The Mission of Development*; Fountain, Philip, Robin Bush, Michael Feener (Hgg.). *Religion and the Politics of Development: Critical Perspectives on Asia*. Basingstoke 2015.

¹¹⁹ Schröter, Susanne (Hg.). *Christianity in Indonesia: Perspectives of Power*. Berlin 2010.

¹²⁰ Steenbrink, Karel. *The Power of Money: Development Aid For and Trough Christian Churches in Modern Indonesia, 1965-1980*. In: Schröter. *Christianity in Indonesia*, S. 105-136.

¹²¹ Steenbrink, Karel. *Catholics in Independent Indonesia, 1945-2010*. Leiden 2015; Steenbrink, Karel. *Catholics in Indonesia, 1808-1942 A Documented History: Vol 2: The Spectacular Growth of a Self-confident Minority, 1903-1942*. Leiden 2007; Steenbrink, Karel. *Catholics in Indonesia, 1808-1942 A Documented History: Vol 1: A Modest Recovery 1808-1903*. Leiden 2003.

¹²² Aritonang, Jan, Karel Steenbrink (Hgg.). *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden 2008.

¹²³ Conterius, Wilhelm Djulei. *Die kirchliche Entwicklungsarbeit im Erzbistum Ende – Indonesien: Studie zu einer kirchlichen Entwicklungsarbeit im Lichte der katholischen Soziallehre und im Verhältnis zur Mission*. [Dissertation], St. Augustin 1999.

seiner Dissertation zur Entwicklungspolitik des Erzbistums Ende die Zusammenhänge zwischen der katholischen Soziallehre und der Übersetzung in entwicklungspolitische Massnahmen am Beispiel der Steyler Missionare (*Societas Verbi Divini* – SVD) nach. Die Auseinandersetzungen der katholischen Kirche auf Flores mit den Folgen der Ereignisse von 1965 wurden ebenso mehrfach aufgegriffen.¹²⁴ Zur Zeit nach Suhartos Regierungsperiode sollen hier noch die Arbeiten von Sabine Zurschmitt erwähnt werden, die sich in ihrer Dissertation mit inter- und intrareligiösen Beziehungen befasste.¹²⁵

Für die vorliegende Arbeit ist neben dem Zusammenhang zwischen Religion und Entwicklung im Allgemeinen die Verbindung zwischen Religion und nachhaltiger Entwicklung zentral. Diese Verbindung wurde von der Forschung bisher nur wenig berücksichtigt und selbst neuere Forschungen zur Geschichte der nachhaltigen Entwicklung ignorieren diese Überschneidungen. Obwohl Jeremy Caradonna¹²⁶ Forschende für die Annahme kritisierte, dass die grundlegenden Ideen der Nachhaltigkeit mit dem Brundtlandreport¹²⁷ 1987 sozusagen aus dem Nichts aufgetaucht seien, übergang auch er in seiner Analyse die religiösen Vorläufer dieses Entwicklungsansatzes.

Die religiöse Dimension von Nachhaltigkeit wird in der Forschungsliteratur häufig ausgelassen. Wie Lucas Johnston¹²⁸ in seinem Buch herausarbeitet, sind diese beiden Begriffe und ihre Bedeutung an verschiedenen Punkten miteinander verknüpft. Viele religiöse Organisationen leiten die Idee der Nachhaltigkeit aus der Bibel ab; manche Organisationen erheben die Nachhaltigkeit als Credo der Zukunft beinahe zu einem religiösen Ansatz. Anhand seiner Feldforschung zeigte Johnston auf, dass "nearly all definitions of sustainability envision a reorientation of the 'meta-objectives' of a society, whether it is a new ethic, an alternative anthropology, or a new vision of where humans stand in relation to the rest of the world or cosmos".¹²⁹ Durch die implizite Aussage, dass der alte Zustand überarbeitet werden müsse und das Nachhaltigkeitskonzept ein Zugang zu einer neuen und besseren Zukunft sei, wird trotz Votum für den Schutz der Umwelt auch eine Anlehnung an die Modernisierungstheorie deutlich. Insbesondere dort, wo es um die Translation und Transformation von Werten zwischen unterschiedlichen Gesellschaften geht, kommt laut Johnston eine vierte Dimension der Nachhaltigkeit zum Zug. Diese sieht Johnston in der religiösen Dimension und er argumentiert, dass durch gemeinsame religiöse Grundsätze die Dif-

¹²⁴ Siehe dazu auch: Prior, John Mansford. *The Silent Scream of Silenced History: Part One: the Maumere Massacre of 1966*. In: Exchange: Bulletin De Littérature Des Églises Du Tiers Monde, 40:2 (2011), S. 117-143.

¹²⁵ Zurschmitt, Sabine. *Displaying Religion in Western Flores: Living in Mixed Catholic/Muslim Neighbourhoods*. In: Tsantsa, Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = Revue de la Société Suisse d'ethnologie, 15 (2010), S. 130-147; Zurschmitt, Sabine. *Muslimen und Christen – Djindeng und "pendatang": Zugehörigkeiten und Grenzen in einem Dorf in West-flores*. Bern 2007.

¹²⁶ Caradonna, Jeremy. *Sustainability: A History*. New York 2016.

¹²⁷ Die Studie *Our Common Future* ist auch unter der Bezeichnung Brundtlandreport (Brundtland, Gro Harlem. Report of the World Commission on environment and development: Our Common Future. New York 1987) bekannt, benannt nach der Leiterin des Gremiums Gro Harlem Brundtland (im Folgenden unter Brundtland. *Our Common Future*).

¹²⁸ Johnston, Lucas. *Religion and Sustainability: Social Movements and the Politics of the Environment*. Sheffield 2013.

¹²⁹ Ebd. S. 29.

ferenzen in den anderen drei Dimensionen – der ökologischen, sozialen und ökonomischen – überwunden werden können.¹³⁰ Für die vorliegende Studie würde so gesehen die gemeinsame Religion (das Christentum) eine gemeinsame Dimension zwischen den einzelnen Akteuren schaffen, in der die Differenzen zu den einzelnen Entwicklungsansätzen überwunden und eine gemeinsame Strategie gefunden werden könnten.

Für eine solche vierte Dimension spricht der Rückgriff auf die Idee des "Guten Lebens" als Grundlage der Entwicklungspolitik. Sowohl religiöse als auch säkulare Organisationen nutzten rhetorisch die Erhöhung des Lebensstandards als Grundlage für ihre jeweiligen Ansätze.

"Much of the rhetoric and language used by both sides was explicitly religious. Generally the spiritualized rhetoric used to advertise sustainability and related concepts was drawn (a) from existing religious traditions, (b) from a generic and loosely spiritual metanarrative of sustainability offered by development institutions, (c) from holistic and often religious interpretations of natural scientific data, or (d) from a growing group of social scientists who advocated the preservation of cultural diversity and accompanying spiritual attachments to the land."¹³¹

Diese Überschneidung der säkularen und christlichen Entwicklungsdiskussion lässt sich anhand der Konzeptformulierungen der in dieser Arbeit untersuchten Organisationen feststellen. Insbesondere die genauere Untersuchung der Diskussion über die Bewahrung der Schöpfung zeigt diese Überschneidungen deutlich. Das Konzept stützt sich einerseits auf Argumente aus der säkularen Umweltdiskussion – insbesondere dem Ansatz der nachhaltigen Entwicklung¹³² – und andererseits auf Bibelzitate. Die Überschneidung der Begrifflichkeiten und Argumentationen zwischen der säkularen und der christlichen Diskussion ist dabei auffallend. Das Engagement der christlichen Kirchen für soziale Reformen und die soziale Verträglichkeit von Entwicklung gehörte stets zu den zentralen Ansprüchen der integralen Entwicklungskonzeption des WCC. Der ökonomische Faktor wurde innerhalb der Diskussion des WCC weniger deutlich als in der säkularen Diskussion hervorgehoben. Meist wurde die wirtschaftliche Dimension aus dem Blickwinkel von Gerechtigkeit und Umweltverträglichkeit gesehen und der wirtschaftliche Aufschwung eher als gewollte Begleiterscheinung denn als zentrales Anliegen. Die Frage der Umwelt wurde relativ spät in die Diskussion aufgenommen, fand sich jedoch im Konzept der *Justice, Peace and Integrity of Creation* (JPIC), das ab 1987 die Entwicklungsdiskussion des WCC bestimmte. Hier wurde nun nicht nur der Umweltschutz zum Zwecke der langfristigen Nutzungsmöglichkeit der Ressourcen betont, sondern der Schutz der Natur als intrinsischer Wert – weil sie von Gott geschaffen war – verstanden. Die Diskussion innerhalb des WCC, wie in dieser Arbeit untersucht werden soll, deckt damit die zentralen Punkte dessen ab, was später unter nachhaltiger Entwicklung zusammengefasst wird: Die Balance zwischen der sozialen, ökologischen und ökonomischen Dimension, erweitert um diejenige der christlichen Religion.

¹³⁰ Ebd. S. 25-30.

¹³¹ Ebd. S. 42.

¹³² Dabei sei insbesondere auf die drei bekannten Kernaspekte der nachhaltigen Entwicklung – den ökologischen, ökonomischen und sozialen – verwiesen.

2.3. Forschungslücken, Konzept und Begriffe

Es konnte gezeigt werden, dass es einige zentrale Forschungslücken gibt. Die weiter unten diskutierten Forschungsfragen der vorliegenden Arbeit sollen diese verkleinern.

Die *Post-Development*-Ansätze haben teilweise einen stark eurozentrischen Blickwinkel, denn im Allgemeinen wird Entwicklung weiterhin als mehrheitlich westliches Konzept mit neo-imperialistischen Absichten definiert, womit auch viele der neueren Forschungsarbeiten ihren Blickwinkel zu wenig erweitern. Die Einflüsse aussereuropäischer Akteure auf Entwicklungsansätze, aber auch gänzlich eigenständige Entwicklungskonzeptionen werden weitgehend ignoriert, und dies obwohl insbesondere die Dependenztheorie stark von lateinamerikanischen Einflüssen geprägt wurde. Die von Ferguson vorgebrachte Kritik der Diskrepanz zwischen den theoretischen Konzepten und der Realität vor Ort wurde bereits vielfach in unterschiedlichen Regionalstudien untersucht. Auch für die in dieser Arbeit ins Zentrum gestellten beteiligten Organisationen soll dieser Ansatz verwendet werden. Ähnlich wie die oben erwähnten Arbeiten von Corinna Unger wird in der vorliegenden Arbeit aufgezeigt, dass Entwicklungspolitik keine hierarchische Geber-Empfänger-Angelegenheit war, sondern ein komplexes und interdependentes Zusammenspiel der Agierenden.

Eine weitere Lücke der bisherigen Forschung ist die Rolle bestimmter Gruppen in der entwicklungspolitischen Debatte. So wurden religiöse Gruppen und Institutionen oder auch Jugendbewegungen – und bis zu einem gewissen Grad auch Frauen als Akteurinnen¹³³ – lange Zeit kaum berücksichtigt. Erst die neuere Forschung bezieht diese Gruppen mit ein. Hier setzt die vorliegende Arbeit an und rückt mit dem WCC, einer globalen Dachorganisation der protestantischen Kirchen, und seinen lokalen Pendanten wie dem Indonesischen Rat der Kirchen, den Schwerpunkt auf die Entwicklungsdiskussion innerhalb einer christlichen Organisation. Die theologische Grundlegendiskussion zu Entwicklung im WCC wurde bereits aufgearbeitet, wobei sich die bisherige Forschung nur bedingt auf die Aufschlüsselung der Entwicklungsdiskussionen der Kirche aus einer sozialpolitischen Sicht fokussierte.¹³⁴ Die Studie von Kurt Zaugg-Ott¹³⁵ bildet dabei eine Ausnahme. In dieser untersucht der Forscher die Einflüsse der Befreiungstheologie auf die Entwicklungsdiskussion des WCC und zeigt insbesondere den Einfluss von befreiungstheologischen

¹³³ Siehe dazu: Mak, Grace. (Hg.) *Women, Education, and Development in Asia: Cross-National Perspectives*. New York 2018; Maxson, Natalie. *Journey for Justice: The Story of Women in the WCC*. Genf 2016; Hoinle, Birgit. "Es ist wie ein Weckruf für die Frauen": Empowermentprozesse durch Solidarische Ökonomie in den Favelas von Rio de Janeiro. Saarbrücken 2014; Nussbaum, Martha Craven. *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge 2011; Beitz, Steffen; Hans Hamann (Hg.). *Stärkung der Teilhabe von Frauen in der Entwicklungszusammenarbeit*. Bonn 2007.

¹³⁴ Commission on Faith and Order. *Die Kirche – auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision: eine Studie*. Gütersloh 2014; Pratt, Douglas. *Being Open, Being Faithful: The Journey of Interreligious Dialogue*. Genf 2014; Frühbauer, Johannes (Hg.). *Freiheit - Sicherheit - Risiko: christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen*. Münster 2009; Baumgartner, Alois (u.a.) (Hg.). *Solidarische Gesellschaft: christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten*. Regensburg 2006; Römelt, Josef; Michael Schramm (Hgg.). *Jenseits von Pragmatismus und Resignation Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit*. Regensburg 1999; Robra, Martin. *Ökumenische Sozialethik*. Kaiser 1994.

¹³⁵ Zaugg-Ott, Kurt. *Entwicklung oder Befreiung? Die Entwicklungsdiskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen von 1968 bis 1991*. Frankfurt am Main 2004.

und revolutionären Gedanken auf die theoretischen Diskussionen innerhalb des WCC auf. Die Auswirkungen dieser Einflüsse auf die Entwicklungsdiskussion ausserhalb der Führungsgremien der einzelnen Abteilungen des WCC lässt Zaugg-Ott dabei weitgehend unbeachtet. Weitere zentrale Werke zum Kirchenrat waren der von Katharina Kunter und Annegreth Schilling herausgegebene Sammelband "Globalisierung der Kirchen"¹³⁶ und die 2016 publizierte Dissertation von Annegreth Schilling.¹³⁷ Schilling konzentrierte sich in ihrer Dissertation auf den Einfluss der Befreiungstheologie auf die Diskussion innerhalb des WCC bis 1975. In ihrer Arbeit spielt die entwicklungspolitische Diskussion gleichsam nur eine untergeordnete Rolle. Die Beiträge im Sammelband fokussieren gleichermassen wenig auf die Entwicklungspolitik des Rates. Sie konzentrieren sich stattdessen stärker auf die Globalisierung des Ökumene-Verständnis und die damit verbundenen Implikationen für die interne Zusammensetzung. Melanie Duguid May verfasste für die Reihe "Geschichte des globalen Christentums" ein Kapitel zum WCC¹³⁸ und zeichnete darin die Entwicklungen des Rates von seiner Entstehung bis 1998 nach. Dabei konzentriert sie sich stärker auf die Institutionsbildung und theologische Debatten, die Entwicklungspolitik hingegen wird weitgehend ausgelassen. Nichtsdestotrotz bilden alle drei Texte einen wichtigen Hintergrund für die vorliegende Studie und werden zur breiteren Einbettung der Debatten hinzugezogen. Ausführliche Arbeiten zum indonesischen Kirchenrat sind im Rahmen meiner Forschungsarbeit nicht aufgetaucht und ebenso selten werden die Entwicklungsprojekte des Kirchenrates genannt. Ausnahmen bilden die oben genannten Arbeiten von Steenbrink in Zusammenarbeit mit Aritonang.

Die Kernuntersuchung der Arbeit basiert im Grunde auf der Untersuchung von sogenannten *development brokers* und alle Teilfragen untersuchen einen Aspekt der Frage nach Übersetzung von der Theorie in die Praxis und folgen den wechselnden Positionen der Akteure als Vermittler und Übersetzer. Um die Komplexität der Fragestellung einzuschränken, wird die Untersuchung durch den Rückgriff auf die Theorie der *development brokers* von David Mosse und David Lewis¹³⁹ auf bestimmte Akteursgruppen beschränkt.

Quarles van Uffort sprach im Zusammenhang mit der schwer zu erfassenden Übersetzung von der Theorie in die Praxis von einer *Black Box*¹⁴⁰, in der diese schwer nachvollziehbaren Prozesse ablaufen würden. In der vorliegenden Arbeit werden einzelne Aspekte innerhalb dieser *Black Box* untersucht und Verbindungen zwischen theoretischen Ansätzen und der Umsetzung ebendieser durch den Rückgriff auf den Ansatz der *development brokers* gesucht. Durch die vielen unterschiedlichen Berufsgruppen und

¹³⁶ Kunter, Katharina, Annegreth Schilling (Hgg.). Globalisierung der Kirchen: der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er- und 1970er-Jahren. Göttingen 2014.

¹³⁷ Schilling, Annegreth. Revolution, Exil und Befreiung: Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er- und 1970er-Jahren. Göttingen 2016.

¹³⁸ Duguid-May, Melanie. *Die ökumenische Bewegung und die Entstehung eines Weltchristentums im 20. Jahrhundert*. In: Schjørring, Jens Holger, Norman Hjelm, Kevin Ward. Geschichte des globalen Christentums Teil 3: 20. Jahrhundert. Stuttgart 2018, S. 239- 292.

¹³⁹ Lewis/Mosse. Development Brokers and Translators.

¹⁴⁰ Quarles van Ufford, Philip, Ananta Giri (Hgg.). A Moral Critique of Development: In Search of Global Responsibilities. Milano 2003, S. 9-11.

Tätigkeitsfelder der Akteure in der Entwicklungsbranche entstand eine unübersichtliche Masse an möglichen Brokern. Die zu untersuchende Gruppe soll in dieser Arbeit auf diejenigen *development brokers*, die in der Übersetzung tätig waren, beschränkt werden. Darüber hinaus zeigt die Studie auch auf, wie sich Argumentationen durch die Schaffung von gemeinsamen Begriffen wandelten und wie sich politische Schwerpunkte durch eine gemeinsame Sprache schleichend gegenseitig anpassten.¹⁴¹

Wie weiter oben bereits angesprochen, teilt sich die Fragestellung der vorliegenden Arbeit in drei Teilfragen auf, mit denen jeweils eine der genannten Forschungslücken genauer untersucht werden soll. Dabei nehmen je nach Teilfrage unterschiedliche Akteure die Rolle als Broker ein. In den Verhandlungen mit der Zentrale in Genf trat die Leitung des indonesischen Kirchenrates als Broker auf. Deren Mitglieder vermittelten zwischen den theoretischen Entwicklungsansätzen der Entwicklungsabteilungen des WCC und den eigenen Entwicklungsplänen in Indonesien. Gleichzeitig agierten sie als Vermittler zwischen den Ansätzen der Geberorganisationen (also wie diese in ihre Entwicklungspläne einfließen) und der Entwicklungspolitik der eigenen Regierung. Sie blieben in beiden Settings in ihrer Rolle als Broker aktiv, nur das Gegenüber wechselte. In der Untersuchung zur Entwicklungspraxis in Indonesien treten wiederum die Motivatoren als Broker für die Dorfentwicklungsansätze auf, indem sie die Konzepte der Entwicklungsabteilung des indonesischen Kirchenrates in die praktische Arbeit in den Dörfern übersetzen. Sie vermittelten zwischen den allgemein gehaltenen Entwicklungsplänen des indonesischen Kirchenrates und den Bedürfnissen der lokalen Bevölkerung. Die Reflexionen der einzelnen Beteiligten im Spannungsfeld zwischen Theorie und Praxis spielt in der Untersuchung ebenso eine zentrale Rolle wie der jeweilige Bezugsrahmen der Übersetzungsleistung. Die christlichen *development brokers* vermittelten im Spannungsfeld von globalen und lokalen Ansätzen, zwischen denen unterschiedliche Abhängigkeitsverhältnisse vorherrschten und die je nach Ebene stärker oder schwächer von der Auseinandersetzung zwischen christlichen oder säkularen Entwicklungsansätzen betroffen waren.

In der vorliegenden Arbeit soll also herausgearbeitet werden, welche christlichen Entwicklungskonzepte innerhalb des Untersuchungszeitraumes existierten, wie die lokalen Akteure globale Entwicklungsansätze in die eigene Diskussion aufnahmen und wie diese durch die Übersetzung in das eigene Entwicklungsverständnis verändert wurden. Dabei soll die Entstehung von bestimmten Ansätzen oder der Kritik daran anhand der Praxis historisch kontextualisiert werden.

Durch oben genannte Forschungslücken und dem genannten Ansatz der *development brokers* ergeben sich für die vorliegende Arbeit zusammengefasst also die folgenden drei Fragenkomplexe:

- Welche Konzepte der Entwicklungspolitik wurden innerhalb der WCC erstellt und in welcher Form – wenn überhaupt – wurden dabei die christlichen Teilaspekte der nachhaltigen Entwicklung eingebunden? Welche Vermischungen von politischen Aspekten und säkularen, entwicklungstheoretischen Ansätzen können in der Diskussion des WCC festgemacht werden?

¹⁴¹ Lewis/Mosse. *Development Brokers and Translators*, S. 15-17.

- Wurde das von der WCC erarbeitete Entwicklungskonzept von den Verantwortlichen innerhalb des indonesischen Kirchenrates übernommen? Welche Aspekte wurden angepasst an regionale Interessen oder Bedingungen? Welche Machtverhältnisse – sowohl in Hinsicht auf die Kooperation mit den indonesischen Behörden als auch zwischen den Kirchenräten – bestimmten die Diskussion? Welche Wechselwirkungen zwischen den Diskussionen in Indonesien und den Diskussionen innerhalb der Genfer Entwicklungsabteilungen lassen sich feststellen und inwiefern wurden diese gegenseitigen Einflüsse reflektiert?
- Welche Entwicklungskonzepte wurden übernommen und innerhalb des Dorfentwicklungsprogrammes eingebunden? Fungierten die Personen, die an der Umsetzung des Dorfentwicklungsansatzes beteiligt waren als Vermittler zwischen der lokalen Bevölkerung und dem indonesischen Kirchenrat – oder gar als Vermittler zwischen dem WCC und der lokalen Bevölkerung?

Nach der Einleitung und einem einführenden Kapitel zu den einzelnen Strängen der Entwicklungsgeschichte und den historischen Hintergründen in Indonesien orientiert sich der Aufbau der Arbeit weitgehend an diesen drei Fragestellungen. Die drei Ebenen, auf denen die Untersuchung aufgebaut wird, sollen keineswegs ein hierarchisches Verhältnis widerspiegeln, sondern vielmehr drei Aspekte eines komplexen Netzwerkes beleuchten, welche jedoch untereinander verflochten bleiben. Den Rahmen der Untersuchung bildet die theoretische, global geführte Grundsatzdiskussion zu entwicklungspolitischen Konzepten im Rahmen der Debatten des WCC. Gleichzeitig werden jedoch die Wechselwirkung zwischen dieser globalen Diskussion und den Debatten in Asien sowie innerhalb des Indonesischen Kirchenrates beleuchtet. In einem zweiten Schritt soll untersucht werden, inwiefern die aus der Debatte hervorgegangenen Konzepte an die lokalen Ansprüche und die spezifischen, regionalen Umstände angepasst und in die nationale Entwicklungsdiskussion eingebunden wurden. Im letzten Schritt wird untersucht, inwiefern diese Ansätze im Rahmen des Dorfentwicklungsprogrammes in Indonesien reflektiert wurden, und welche Wirkungen die lokalen Erfahrungen der Akteure auf die internationale Diskussion der Entwicklungspolitik innerhalb der Kirchenräte hatten. Im Sinne der jüngeren Kritik an der Entwicklungsforschung, die weiter oben besprochen wurde, konzentriert sich die vorliegende Arbeit auf die herausgearbeiteten Forschungslücken. Die Kontinuitäten in den kolonialen Entwicklungsprogrammen nach der Unabhängigkeit haben Moon und Aragon bereits demonstriert. Li zeigte in ihrer Arbeit die Kontinuität der einzelnen Projekte zwischen der Kolonialregierung und der späteren New-Order-Politik, für den Fall Indonesien wurde die Rolle von nicht-staatlichen Entwicklungsakteuren allerdings nicht aufgearbeitet. Insbesondere in der Entwicklungspolitik sind jedoch, wie gezeigt, eine Vielzahl unterschiedlicher Akteure eingebunden und ihre Diskussionen überbrückten sowohl räumliche wie auch kulturelle Distanzen. Die Untersuchung der lokalen Praxis – soweit dies möglich ist – wird dabei in Anlehnung an Moon anhand der lokalen Akteure des indonesischen Kirchenrates untersucht. Während Moon die Differenzen der unterschiedlichen Entwicklungsverständnisse von lokaler Ebene bis zur Ebene der Kolonialregierung verfolgt, untersucht diese Arbeit die Diskrepanzen zwischen theoretischen Entwicklungsansätzen der globalen Diskussionsebene und deren Anpassung durch die Personen, die mit der Implikation

vor Ort betraut waren. Die Reaktionen der lokalen Bevölkerung und wie diese miteinbezogen wurden, soll dabei soweit möglich ebenfalls betrachtet werden. Aufgrund des vorhandenen Quellenmaterials ist eine Ausrichtung der Arbeit auf die Realisierung vor Ort nur bedingt und die Reflexion der Haltung der lokalen Bevölkerung zu den einzelnen Entwicklungsmassnahmen kaum möglich.

Das erste Forschungskapitel beschäftigt sich mit den Diskussionen innerhalb des WCC und leistet einen Beitrag zur Untersuchung der Entwicklungsdiskussion innerhalb der protestantischen Kirchen und deren Wechselwirkung mit der sogenannten säkularen Entwicklungspolitik. Dazu wird untersucht, wie sich die christlichen Entwicklungsansätze des WCC von dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1968 bis zu der UN-Umweltkonferenz in Rio de Janeiro 1992 herausgebildet, entwickelt und angepasst haben. Es soll aufgeschlüsselt werden, wie sich die Entwicklungsprogramme des WCC im Spannungsfeld von realpolitischen Herausforderungen und christlichen Grundüberzeugungen im Laufe der Zeit veränderten. Um eine übersichtliche Darstellung zu erhalten, werden die Diskussionen spezifischer Entwicklungsansätze mehrheitlich chronologisch analysiert. Zur weiteren Einschränkung der Forschungsarbeit wird der Schwerpunkt dabei auf jene Aspekte der Entwicklungsdiskussion gelegt, welche die Herausbildung des Konzeptes der nachhaltigen Entwicklung begleiteten. Dazu gehören unter anderem zentrale christliche Konzepte wie die Kirche der Armen oder die Entwicklungsansätze der *Just, Participatory and Sustainable Society* (JPSS) und *Justice, Peace and Integrity of Creation* (JPIC). Insgesamt zeigen neuere Forschungen, dass viele religiöse Organisationen die Idee der Nachhaltigkeit aus der Bibel ableiteten. Die vorliegende Untersuchung hingegen legt den Schwerpunkt auf die unterschiedlichen Bezugspunkte zwischen dem christlichen Entwicklungsverständnis und der säkular verstandenen Idee der nachhaltigen Entwicklung. Dabei wird aber auch eine Art religiöses Verständnis für nachhaltige Entwicklung herausgearbeitet.

Das zweite Forschungskapitel eröffnet die globale Diskussionsebene und untersucht – der Aufforderung Corinna Ungers folgend – "how ideas about development and modernization circled the globe, how they were appropriated, and who transported them".¹⁴² Dafür wird im zweiten Forschungskapitel die Rolle des Nationalen Kirchenrates Indonesiens (*Dewan gereja-gereja di Indonesia* – DGI) in der kirchlichen Entwicklungsdiskussion und der Umsetzung von Entwicklungsansätzen in Indonesien untersucht.¹⁴³ Hier geht es erstens darum, den Austausch zwischen den Entwicklungsansätzen des WCC – beziehungsweise dessen normativen Entwicklungsparadigmas – und der eigenen Entwicklungsidee des indonesischen Kirchenrates zu beleuchten. Zudem wird die Rolle des Kirchenrates innerhalb des Entwicklungsdiskurses in Indonesien und dessen Organisationsentwicklung genauer untersucht. Zeitlich beschränkt sich die Untersuchung dabei auf die Zeit nach dem Regierungswechsel 1966, zum einen weil

¹⁴² Unger. *Histories of Development and Modernization*, S. 26-27.

¹⁴³ 1984 erfolgte die Umbenennung des DGI in PGI – *Persekutan Gereja-Gereja di Indonesia*. So wurde aus dem 'Rat' der Kirchen nun eine 'Gemeinschaft' der Kirchen. Aufgrund der mit der Umbenennung verbundenen Veränderungen und der Bedeutung des Entscheides werden die Namen in der jeweiligen Zeit beibehalten.

die entwicklungspolitischen Ansätze während der Kolonialzeit durch die Untersuchungen von Lorraine Aragon¹⁴⁴, Tania Li¹⁴⁵ und Suzanne Moon¹⁴⁶ abgedeckt werden. Andererseits kann die Unabhängigkeit und insbesondere der Regierungswechsel 1966 in Indonesien als Neuanfang entwicklungspolitischer Diskussionen gesehen werden. Mit der zunehmenden Bürokratisierung der Entwicklungspolitik unter der Regierung Suhartos konnten sich die einzelnen Organisationen nicht mehr einzig ihren eigenen Interessen zuwenden, sondern mussten sich den Entwicklungsansätzen, wie sie in den staatlichen Entwicklungsplänen (REPELITA¹⁴⁷) formuliert wurden, anpassen. Dadurch verloren einzelne Projekte – insbesondere, wenn sie mit ehemaligen Missionsorden in Verbindungen gebracht wurden – ihre Handlungsfreiheit und mussten ihre Programme anpassen.¹⁴⁸ Bradley Simpson beschäftigte sich in seiner Arbeit insbesondere mit dem Einfluss der US-Strategien auf die Entwicklungsmaschinerie und die Politik der New-Order-Regierung unter Suharto.¹⁴⁹ Die Einflüsse von indonesischen Beteiligten, die ausserhalb der staatlichen Entwicklungsprogramme agierten, hat er allerdings kaum beachtet. Die zeitliche Eingrenzung der Untersuchung auf die Jahre 1970 bis 1989 ergibt sich zudem aus der Organisationsgeschichte des indonesischen Kirchenrates, denn 1970 und 1989 wurde die Organisation jeweils neu strukturiert und ausgerichtet. 1970 entschied sich das DGI zur Beteiligung an entwicklungspolitischen Diskussionen. Dieses Engagement hielt sich bis 1985 und dem Rückgang der entwicklungspolitischen Unterstützung aus dem Ausland. Die zunehmende Regionalisierung der einzelnen Abteilungen des indonesischen Rates führte zu einer lückenhaften Quellenlage für die Jahre nach 1989. Zudem waren die Jahre zwischen 1971 und 1985 die Blütezeit des im dritten Forschungskapitel untersuchten Dorfentwicklungsprogramms. 1989 wurden die letzten Projekte dieses umfassenden Programms beendet und der Entwicklungsansatz weitgehend aufgegeben.

Nach einer knappen historischen Kontextualisierung des Kirchenrates werden einzelne Aspekte analysiert. Thematische Schwerpunkte sind dabei die mehrfachen Umstrukturierungen der Entwicklungsabteilungen, das Verhältnis zu einzelnen Geberorganisationen sowie die zentralen Entwicklungsdiskussionen innerhalb des Kirchenrates und seiner einzelnen Abteilungen. Zusätzlich werden bestimmte Koordinationsformen und die schwierige Zusammenarbeit des DGI mit der *Council of Churches in Asia* (CCA) beleuchtet. Die Analyse der Entwicklungsdiskussion innerhalb des WCC und deren Adaption in den indonesischen Kirchenrat zeigt die globale Verflechtung auf und bereitet den Boden für die Untersuchung der Praxis der gemeinsam erarbeiteten Ideen vor Ort.

¹⁴⁴ Aragon. *Fields of the Lord*.

¹⁴⁵ Li. *The Will to Improve*.

¹⁴⁶ Moon. *Technology and Ethical Idealism*.

¹⁴⁷ Siehe dazu Kapitel B 2. Ein kurzer historischer Überblick zu Indonesien 1949-1990.

¹⁴⁸ Fountain, Philip; Laura Meitzner Yoder. *Quietist Techno-Politics: Agricultural Development and Mennonite Mission in Indonesia*. In: Scheer/Fountain/Feener. *The Mission of Development*, S. 214-242.

¹⁴⁹ Siehe dazu: Simpson, Bradley. *Economists with Guns: Authoritarian Development and U.S.-Indonesian Relations, 1960-1968*. Stanford 2010.

Im Rahmen der letzten Forschungsfrage wird die Übersetzung dieser adaptierten Entwicklungskonzepte in konkrete Entwicklungspläne am Fallbeispiel der Dorfentwicklung in Indonesien untersucht. Durch erneuten Rückgriff auf die Ansätze der *development brokers* sollen die an der Planung von Entwicklung beteiligten Organisationen und Personen vor Ort sowie deren Spielraum in der Mitgestaltung ins Zentrum gerückt werden. Dabei soll insbesondere die Dichotomie zwischen Geber- und Empfängerländern hinterfragt und soweit möglich die Einbindung und Mitwirkung der lokalen Kräfte in die konzeptionellen Überlegungen dargestellt werden. Entwicklungspolitik soll hier als Austausch- und Aushandlungsprozess zwischen einer globalen Öffentlichkeit und einer spezifischen, lokalen Gesellschaft verstanden werden. Dabei spielen sowohl die Machtverhältnisse zwischen dem WCC und dem indonesischen Kirchenrat als auch der Einfluss der lokalen Regierung in Indonesien eine entscheidende Rolle. Der Aushandlungsraum, der hier im Fokus der Untersuchung stehen soll, wird also sowohl von den globalen Diskussionen als auch von den regional herrschenden, politischen Gegebenheiten eingefasst. Wie Rebekka Habermas für die Missionen in Togo zeigte, lässt sich auch für die kirchliche Entwicklungspolitik in Indonesien feststellen, dass sich die Kooperation zwischen der indonesischen Regierung, den Kirchenräten und den lokalen Kirchgemeinden äusserst komplex gestaltete. Auch die gemeinsamen Argumente der Zivilisierungs- und Modernisierungsmission, wie sie Grubbs in "Secular Missionaries"¹⁵⁰ betonte, spiegeln sich in den Entwicklungsansätzen des indonesischen Kirchenrates und den darin enthaltenen Anleihen bei der säkularen Modernisierungsmission der indonesischen Regierung wider.

In einem ersten Teil werden kurz einzelne konkrete Entwicklungsprogramme – wie etwa im Gesundheitswesen oder im Transmigrationsprogramm – dargestellt und Entwicklungsansätze wie Bildung für Entwicklung oder *Community Development* umrissen. Im Anschluss folgt die genauere Analyse des Dorfentwicklungsprogrammes, wie es in Indonesien von 1971 bis 1989 praktiziert wurde. Teil dieses Programmes war, die einzelnen Dorfgemeinschaften entsprechend ihrer lokalen Ressourcen zu eigenständiger Entwicklung zu motivieren. Anhand dieses Programmes soll herausgearbeitet werden, durch welche Massnahmen das Development Centre (DC) und später ebenso die anderen Entwicklungsabteilungen des Kirchenrates versuchten, die theoretischen Konzepte in die praktische Arbeit zu übersetzen, und inwieweit die Ansätze des WCC darin eingeflochten wurden. Zusätzlich soll der Versuch einer Übersetzung der integralen Entwicklung bzw. der nachhaltigen Entwicklungsarbeit in die Praxis untersucht werden. Ausserdem soll herausgearbeitet werden, welche Anteile dieses Ansatzes theoretisch entstanden oder inwiefern die Praxiserfahrung der lokalen Entwicklungsbroker den Ansatz beeinflussten. Dabei soll ausserdem soweit möglich berücksichtigt werden, wie die Erfahrung der am indonesischen Dorfentwicklungsansatzes Beteiligten auf die globalen Ansätze rückwirkte. Dieses Kapitel ist stärker thematisch organisiert. Nur innerhalb der einzelnen Themenbereiche werden anhand von Hinweisen auf Ent-

¹⁵⁰ Grubbs. *Secular Missionaries*.

scheide, Wandel und Umstrukturierungen chronologische Abfolgen hervorgehoben. Anhand des Motivatoren-Programmes und seinen Begleitmassnahmen lässt sich aufzeigen, wie fliessend der Übergang zwischen Theorie und Praxis war und wie die lokalen Bräuche und Ansichten mit globalen Entwicklungsansätzen zu einem genuin indonesischen Ansatz verarbeitet wurden. Nach der Analyse des Entwicklungskonzeptes und dessen Einbettung in die globalen Entwicklungsdiskussionen soll das Programm im Detail untersucht werden. Thematische Schwerpunkte sind dabei die Ausbildung der Motivatoren, die Anpassung der Ausbildung an neue Herausforderungen und die zunehmende Professionalisierung der Motivatoren. Aber auch die Auswirkungen der Dezentralisierungstendenzen des indonesischen Kirchenrates auf die Motivatoren und deren Arbeit sollen untersucht und die Anwendungen der Ansätze in den einzelnen Dörfern analysiert werden.

Die Schlussbetrachtung verbindet schliesslich die einzelnen Ebenen und reflektiert die Ergebnisse der drei Forschungskapitel.

Ein letzter Punkt, der noch angesprochen werden soll, ist der Umgang mit bestimmten Begriffen. Insbesondere Begriffe wie, 'Erste Welt', 'Westen' oder 'westlich' werden in den Quellen oft genutzt. Diese Begriffe wurden später in der Forschung als problematisch eingestuft. Durch die zunehmende Industrialisierung einzelner Schwellenländer wie Argentinien oder Brasilien oder dem wirtschaftlichen Aufschwung Süd-Koreas und Japans wurde der Begriff 'Erste Welt' sowohl in der Fachliteratur als auch in den Entwicklungspublikationen zunehmend als unscharf wahrgenommen. Der Begriff 'Westen' wird trotz Kritik auch weiterhin in Veröffentlichungen von Entwicklungsorganisationen verwendet. Dabei wird unter dem Begriff 'Westen' meist die zum soziokulturellen Raum der europäisch geprägten Industrienationen gehörenden Staaten verstanden, die insbesondere im entwicklungspolitischen Kontext sowohl Europa und Nordamerika als auch Australien und Neuseeland einschliessen.

In den untersuchten Quellen werden die Begriffe 'westlich' oder 'westliche Ansätze/Konzepte' durchgehend verwendet. Darunter wurden jene Ideen verstanden, die als stark von den als Westen bezeichneten Regionen geprägt wurden. Dabei ist aber nicht zwingend die geografische Lage gemeint, sondern eher das zugrundeliegende Denkmuster. Dies zeigt sich nicht zuletzt an den von lokalen Akteuren als 'zu westlich' abgelehnten Entwicklungsansätzen. So wurde beispielsweise das weiter unten diskutierte Konzept der verantwortlichen Gesellschaft von vielen Kirchen als zu westlich empfunden. Der Ansatz der *Just, Participatory and Sustainable Society* (JPSS) hingegen nicht, obwohl beide Konzepte in der Zentrale des WCC in Genf entwickelt wurden. Die Zuschreibung als 'westlich' war somit stärker vom Inhalt und der politischen Position der Befürworter als von der Herkunft des Ansatzes bestimmt. Solch inhaltliche Problematisierungen, welche die geographische Herkunft um eine politisch-kulturelle Dimension ergänzen und so die Kompatibilität mit eigenen Vorstellungen evaluieren, ermöglichen aufschlussreiche Einblicke in zugrundeliegende Argumentationsstrukturen.

Auch wenn sie als problematisch gelten, werden diese Begriffe weiterhin in der aktuellen entwicklungspolitischen Diskussion verwendet. Die vorliegende Arbeit verwendet diese Begriffe ausschliesslich als Quellenbegriffe, jedoch nicht als analytische Bezeichnung.

Ein weiterer zentraler Begriff ist die Bezeichnung als 'Entwickungsland'. Diese Bezeichnung wird noch heute von offiziellen Organisationen wie der DEZA¹⁵¹ verwendet, jedoch zunehmend durch den Begriff 'Empfängerland' ersetzt. In dieser Arbeit werden die Regionen, in denen die Entwicklungsprogramme durchgeführt wurden, als 'Entwicklungsregionen' und die Regierungen/Organisationen, die Entwicklungsgelder oder -unterstützung empfangen, als Empfängerländer oder -organisationen bezeichnet. Äquivalent dazu werden die Staaten und Organisationen, die Entwicklungsgelder auszahlten oder Unterstützung anboten, Geberländer oder -organisationen genannt. Die dichotomische Einteilung in den 'Westen' und die 'Entwicklungsländer der Dritten Welt' wird dadurch aufgeweicht, da Staaten wie Brasilien ebenso als Geberländer auftreten können oder die indonesische Entwicklungsbehörde als Geberorganisation für Entwicklungsprogramme der Kirchen in Indonesien auftreten kann. Diese Begriffe und Kategorisierungen strukturierten die Argumentationsweisen und Denkmuster der zu analysierenden Akteure während des Untersuchungszeitraumes. Daher lassen sie sich in der Untersuchung nicht ganz umgehen.

¹⁵¹ Die Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit (DEZA) ist zuständig für die Umsetzung der entwicklungspolitischen Entscheidungen der Bundesverwaltung im Bereich 'humanitäre Hilfe' und in der globalen Entwicklungszusammenarbeit.

B Grundlagen und historischer Hintergrund zu Indonesien

In diesem Zwischenteil sollen kurz einige Hintergrundinformationen für die Untersuchung gegeben werden. Dieses Kapitel ist als eine Übersicht zu verstehen und nicht als eine umfassende Aufarbeitung der verschiedenen Themenbereiche. Zuerst gibt es einen kurzen Überblick über die grossen Theorien der Entwicklungspolitik im 20. Jahrhundert. Dieser dient zur besseren Verständlichkeit der einzelnen Schritte und Begriffe innerhalb des anschliessenden Forschungskapitel. Die Entwicklungsdiskussionen innerhalb des WCC spielten sich nicht in einem luftleeren Raum ab, sondern sind immer im Zusammenhang mit globalen Entwicklungsdiskussionen zu sehen. Auch die Entstehung und die entwicklungspolitischen Entscheide des indonesischen Kirchenrates können nicht losgelöst von der politischen und sozialen Situation interpretiert werden. Um hier einen Hintergrund zu geben, wird hier ein knapper Abriss der ungefähren politischen Entwicklung in Indonesien und der Rolle, welche die Minderheit der Christen innerhalb der Gesellschaft spielt, geliefert.

1. Entwicklungspolitik – ein knapper Überblick

"...the idea of development stands like a ruin in the intellectual landscape. Delusion and disappointment, failures and crimes have been the steady companions of development and they tell a common story: it did not work."¹⁵²

Vor fast 30 Jahren erklärte Wolfgang Sachs die Zeit der Entwicklungsarbeit für beendet und war bereit, das ganze Konzept in den intellektuellen 'Abfalleimer' zu werfen. Trotzdem gibt es heute mehr Entwicklungsorganisationen denn je zuvor und die finanziellen Ressourcen für einzelne Programme überschreiten den finanziellen Rahmen der Entwicklungsarbeit in den zwanzig Jahren von 1970 bis 1990 bei weitem. Die Debatte um den Effekt von entwicklungspolitischen Massnahmen ist in zwei Lager gespalten, die sich hauptsächlich in einem einzigen Punkt unterscheiden: In der Frage, ob den Entwicklungsbemühungen ein positiver Effekt auf Kernpunkte wie Armutsverminderung oder sozialverträgliches Wirtschaftswachstum zuzusprechen sei oder nicht.¹⁵³ Die beiden Positionen werden von den beiden Forschern Jeffrey Sachs¹⁵⁴ und William Easterly¹⁵⁵ vertreten. Während Sachs die positiven Effekte des Entwicklungsengagements betont und an die Planbarkeit der Entwicklung glaubt, bestreitet Easterly beide Punkte. Er sieht zwar Erfolg in den Entwicklungsbemühungen der Geberorganisationen, z.B. in den Bereichen Gesundheit und Bildung, bestreitet aber trotzdem den positiven Effekt, da die Entwicklungsbe-

¹⁵² Sachs. The Development Dictionary, S. 1.

¹⁵³ Siehe auch: Kurer, Oskar. Entwicklungspolitik heute: Lassen sich Wohlstand und Wachstum planen? Wiesbaden 2017.

¹⁵⁴ Sachs, Jeffrey. The Age of Sustainable Development. New York 2015; Sachs, Jeffrey. The End of Poverty: Economic Possibilities for our Time, New York 2005.

¹⁵⁵ Easterly. The Tyranny of Experts; Easterly, William. The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done so Much Ill and so Little Good. New York 2006.

mühungen in seinen Augen stets dem Interesse der Industrienationen und der Mächtigen gedient hätten. Wie Stefan Hielscher bereits 2008 in seinem Artikel "Die Sachs-Easterly-Kontroverse"¹⁵⁶ festhielt, unterscheiden sich die beiden Diskussionsstränge entscheidend in der Frage, worauf sich die Analyse der Entwicklungspolitik fokussieren sollte. Während Sachs das Armutsproblem in den Fokus rückt, konzentriert sich Easterly auf das Problem der sogenannten Einmischung des Westens. Damit lassen sich die Forschungen selten direkt vergleichen. Allerdings lässt sich umso deutlicher eine Kritik gegenüber beiden Standpunkten formulieren. Beide scheinen die Geschichte der Entwicklungspolitik weitgehend ausser Acht zu lassen.¹⁵⁷ Während Sachs von der Idee eines *big-push*¹⁵⁸ spricht und diesen als neue Idee anpreist, werfen ihm seine Gegner vor, die "Hunde der Vergangenheit" zu wecken. Allerdings leiden auch die Werke von Easterly an einem eindeutigen "Mangel an Geschichte". So wird bei der Analyse seiner Arbeit deutlich, dass er nicht in seine Theorie passende historische Beispiele ignoriert und sich stattdessen auf diejenigen Fälle konzentriert, in denen die grossen Pläne tatsächlich gescheitert sind.

Wolfgang Sachs postulierte nicht nur das Ende der Entwicklungspolitik, sondern erklärte auch die grossen Theorien für gescheitert. Diese Theorien bildeten jedoch die Handlungsgrundlage der Entwicklungspolitik innerhalb des in dieser Arbeit untersuchten Zeitraumes. Damit die Diskussionen rund um die einzelnen Entwicklungsansätze nicht zerstückelt in der Arbeit auftauchen, sollen hier in groben Zügen die zentralen Diskussionspunkte aufgenommen und einige Begriffe erklärt werden. Die Grosstheorien der Entwicklung, die hier kurz erläutert werden sollen, sind die Modernisierungstheorie, der Institutionalismus, der Strukturalismus, die Dependenztheorie, die marxistischen Entwicklungstheorien¹⁵⁹, der Neoliberalismus und die Idee der nachhaltigen Entwicklung. Neben den grossen Theorien gibt es zudem unterschiedliche Zugänge zur Implikation der Entwicklungsansätze. Diese sind beispielsweise die Gegenansätze *top-down* und *bottom-up* oder Ansätze wie Wissenstransfer und Partizipation.

Die aktuelle Forschung zu entwicklungspolitischen Strömungen sieht die Zeit zwischen dem Zweiten Weltkrieg und dem Beginn der 1960er-Jahre weitgehend als Phase der durch aussenpolitische Interessen gelenkten Entwicklungspolitik an. In dieser Zeit wurde Entwicklungspolitik von einzelnen Staaten

¹⁵⁶ Hielscher, Stefan. *Die Sachs-Easterly-Kontroverse: „Dissent on Development“ Revisited – Eine ordonomische Analyse zur Interdependenz von Sozialstruktur und Semantik moderner Entwicklungspolitik*. In: ORDO, 59:1 (2008), S. 441-474.

¹⁵⁷ Dies tun auch andere, wie Albert Ahanghooon Park in seinem Essay zeigt: Park, Albert Ahanghooon. *Does the Development Discourse Learn from History?* In: *World Development* (2017). Online verfügbar unter [dx.doi.org/10.1016/j.worlddev.2017.02.023](https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2017.02.023).

¹⁵⁸ Die *big-push*-Theorie geht auf den Ökonomen Paul Rosenstein-Rodan zurück und geht davon aus, dass durch gezielte Investitionen in die regionale Wirtschaft die Entwicklung einer Region angestossen werden kann. Alle weiteren Entwicklungsschritte – wie die Diversifizierung der Wirtschaft oder der Aufbau eines Dienstleistungssektors – würden (so die Theorie) diese Regionen im Anschluss ohne Unterstützung von aussen erreichen. Siehe dazu: Oyelaran-Oyeyinka, Banji, Kaushalesh Lal. *Structural Transformation and Economic Development: Cross Regional Analysis of Industrialization and Urbanization*. London 2017; Nuscheler, Franz. *Entwicklungspolitik*. Bonn 2006.

¹⁵⁹ Zusammenfassend stehen die Theorien von Paul Baran, Andre Gunder Frank oder Immanuel Wallerstein für die Anwendung der marxistischen Grundüberzeugungen auf die Entwicklungspolitik. Ähnlich wie die Dependenztheorien sehen sie den Ursprung der Unterentwicklung im wirtschaftlichen System des Kapitalismus und entsprechend ist die Auflösung dieses Zustandes nur durch Revolution und Beseitigung des kapitalistischen Systems möglich.

vorangetrieben und Entwicklungsprogramme waren *top-down* geleitete, staatliche Grossprojekte – geprägt von einem Fortschrittsglauben und der Modernisierungstheorie. Im Laufe der 1960er-Jahre entstanden zunehmend alternative Entwicklungsansätze und die bisherigen Ansätze der Regierungen, wie die finanzielle Unterstützung zur Industrialisierung ihrer Nationen, wurde zunehmend kritisiert und der *trickle-down-Effekt*¹⁶⁰ dieser Hilfe angezweifelt. Diese kritischen Bewegungen wurden durch die Konfrontation zweier Wirtschaftssysteme in der Nachkriegszeit, die politischen Unruhen in Lateinamerika und die erste Ölkrise 1973 bestärkt, da der Glaube an die Unantastbarkeit der Modernisierungstheorie dadurch zunehmend schwand. Eine der zentralen Gegenpositionen zur Modernisierungstheorie bildete die Dependenztheorie. Diese kritisierte weniger das Ziel der Modernisierungstheorie, eine Weltwirtschaft auf kapitalistischer Grundlage aufzubauen, als vielmehr die Art und Weise, wie diese Pläne umgesetzt werden sollten. Bereits im 1969 erschienenen Pearson-Bericht¹⁶¹ wurde eine Analyse der damaligen Entwicklungsprogramme veröffentlicht. Dieser zeigte auf, dass die bis dahin oft angewandte Taktik der Kapitalzuschüsse an Entwicklungsregionen selten zu einem wirklichen Wachstum geführt hatte.¹⁶² Pearson verdeutlichte, dass von diesen Kapitalzuschüssen meist nur die Eliten profitierten und so die Einkommensschere zwischen Arm und Reich durch Entwicklungsmassnahmen noch weiter aufklaffte.¹⁶³ Durch die breite Kritik an den Modernisierungsansätzen setzten sich neue Strategien, wie die Sicherung von Grundbedürfnissen und die Partizipation, zunehmend durch. Die Ansätze der Modernisierungstheorie wurden durch die erstarkten neoliberalen Wirtschaftstheorien in den 1980er-Jahre wieder aktuell. Durch die neoliberalen Ansätze der Modernisierungstheorie sollten Auswege aus der Schuldenkrise geschaffen und die Wirtschaft in den Entwicklungsregionen angekurbelt werden. Die rasante Entwicklung der sogenannten Tigerstaaten – Taiwan, Südkorea, Hongkong und Singapur – und später der Zusammenbruch der Sowjetunion schienen die neuen, neoliberalen Entwicklungsansätze zu bestätigen. In anderen Regionen hingegen wurde das Wundermittel Neoliberalismus bald entzaubert und es kam – wie in Mexiko 1982 – zu Bankrotterklärungen einzelner Regierungen. Im Laufe des Jahrzehnts wichen auch der Internationale Währungsfonds (IWF) und die Weltbank von einem rein neoliberalen Ansatz ab und strebten eine sozial- und umweltpolitische Flankierung der Wirtschaftspolitik an. Die so entstandenen, neuen Ansätze der Modernisierungstheorie prägten die Entwicklungspolitik der 1990er-Jahre und sollen hier nur am Rande erwähnt werden, da diese Entwicklung sich erst nach dem Untersuchungszeitraum der Arbeit in Indonesien bemerkbar machte. Durch den ansteigenden Fokus auf die Umwelt und die

¹⁶⁰ Dieser beschreibt die Idee, dass ein wirtschaftlicher Aufschwung und die Investitionen in die Entwicklung im wirtschaftlichen Zentrum einer Region, mit der Zeit auch die breite Bevölkerung und die Peripherie erreichen würden.

¹⁶¹ Pearson, Lester (Hg.). Der Pearson-Bericht: Bestandsaufnahme und Vorschläge zur Entwicklungspolitik. Wien 1969.

¹⁶² Wagner, Léonie Jana. Menschenrechte in der Entwicklungspolitik: Extraterritoriale Pflichten, der Menschenrechtsansatz und seine Umsetzung. Wiesbaden 2017, S.167-169.

¹⁶³ Ihne, Hartmut; Jürgen Wilhelm (Hgg.). Einführung in die Entwicklungspolitik. Bonn 2013, S. 14-15.

soziale Entwicklung in Zusammenhang mit wirtschaftlichen Überlegungen gewann der Nachhaltigkeitsansatz im Laufe der Jahre an Unterstützung und sollte 1992 in Rio de Janeiro als neues Entwicklungsparadigma eingeführt werden.¹⁶⁴

Die Modernisierungstheorie basiert auf einer Kombination unterschiedlicher theoretischer Ansätze, um die Entstehung industrieller Gesellschaften zu erklären, aus denen ein Entwicklungsparadigma abgeleitet wurde.¹⁶⁵ Die gemeinsame Basis der klassischen Modernisierungsansätze ist ein teleologisches Weltbild, in dem sich traditionelle (gelesen als 'primitive') Gesellschaften zu modernen¹⁶⁶ (gelesen als 'technisch entwickelte') Gesellschaften entwickeln. Dieser Ansatz steht im Gegensatz zum sowjet-marxistischen Entwicklungsansatz (Feudalismus – Kapitalismus – Sozialismus) und wurde als Abgrenzung zu diesem entworfen.¹⁶⁷ Dieses Verständnis setzt voraus, dass es einen Dualismus zwischen Tradition und Moderne oder eben entwickelten und unterentwickelten Gesellschaften gebe. Die Theorie basiert unter anderem auf Rostows Grundannahme, dass Entwicklung ein stetig stattfindender Prozess sei und sich die einzelnen Gesellschaften an unterschiedlichen Punkten in diesem Prozess befänden. Entwicklungspolitische Massnahmen zielten dabei darauf ab, weniger entwickelten Gesellschaften an den zentralen Punkt des *take-off* zu bringen.¹⁶⁸

Der Institutionalismus geht auf den Schweden Gunnar Myrdal¹⁶⁹ zurück und erweiterte den Modernisierungsansatz um die Überlegung, dass ein Wandel nicht nur die wirtschaftlichen Umstände erfassen sollte, sondern auch die internen gesellschaftlichen Strukturen. Die Grundidee Myrdals war, dass es soziale, politische, ökonomische und kulturelle Reformen benötige, damit sich eine Gesellschaft nach oben und somit an den Entwicklungsplänen einer Regierung orientiere. Diese Orientierung an einer Elite und das Streben, dieser anzugehören, seien die Motoren der Entwicklung. Allerdings seien diese Kräfte von einem starken Staat und einer funktionierenden Regierung abhängig, was nach Myrdal die meisten Entwicklungsländer nicht hätten. Um diese zu schaffen und sogenannte *soft states*¹⁷⁰ in *strong states* zu

¹⁶⁴ Vergleiche hierzu: Peet, Richard; Elaine Hartwick (Hgg.). *Theories of Development: Contentions, Arguments, Alternatives*. New York 2015, S. 16-22, sowie: Hubertus Büschel; Daniel Speich. *Einleitung: Konjunkturen, Probleme und Perspektiven der Globalgeschichte von Entwicklungszusammenarbeit*. In: Hubertus Büschel; Daniel Speich. (Hgg.), *Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit*. Frankfurt am Main 2009, S. 7-29.

¹⁶⁵ Rüländ, Jürgen. *Wirtschaftswachstum und Demokratisierung in Asien: Haben die Modernisierungstheorien doch recht?* In: Schulz, Manfred. *Entwicklung: Die Perspektive der Entwicklungssoziologie*. Opladen 1997, S. 83-110, hier S. 84-85.

¹⁶⁶ Unter 'traditionelle Gesellschaft' verstehen die meisten Modernisierungstheorien Gesellschaften mit niederem Urbanisierungs- und Industrialisierungsgrad, geringer Produktivität und meist einer starren Struktur ohne soziale Mobilität.

Unter 'moderne Gesellschaft' verstehen die Modernisierungstheorien meist Gesellschaften mit hohem Urbanisierungs- und Industrialisierungsgrad, Differenzierung der Arbeitsteilung, hoher Produktivität, Demokratie, sozialer Mobilität und einer mehrheitlich domestizierten Natur. Vergleiche hierzu: Rüländ. *Wirtschaftswachstum und Demokratisierung in Asien*, S. 91.

¹⁶⁷ Vergleiche hierzu: Rostow. *The Stages of Economic Growth*.

¹⁶⁸ Rostow. *The Stages of Economic Growth*, S. 4-16.

¹⁶⁹ Daneben gehören auch Entwicklungstheoretiker wie Paul Narziso Rosenstein-Rodan, Ragner Nurske, Tibor Scitovsky oder Hollis Chenery (u.a.). Vergleiche hierzu auch: Paraskewopoulos, Spiridon; Werner Baer (Hgg.) *Wirtschaftsordnung und wirtschaftliche Entwicklung*. Stuttgart 1997, S. 4-22.

¹⁷⁰ Deren Merkmal ist laut Myrdal unter anderem das Fehlen jeglicher sozialen Disziplin in der Gesellschaft, Korruption oder ein Mangel an Kontrolle über die Randregionen des eigenen Staates. Siehe dazu: Myrdal, Gunnar. *The Challenge of World Poverty: a World Anti-poverty Programme in Outline*. Harmondsworth 1971.

verwandeln, seien die Geberländer verpflichtet, die unterentwickelten Gesellschaften nach den Ansätzen des *social engineering* mitzugestalten und eine soziale Erziehung vorzunehmen. Ausschlaggebend für diese Lesart war die Annahme, dass die traditionellen Sozialsysteme in einer Subsistenzwirtschaft eines der Hemmnisse für Entwicklung waren, da durch fehlende Aufstiegsmöglichkeiten und durch die soziale Sicherheit, welche die erweiterte Familie bot, die Ambitionen der arbeitenden Bevölkerung gedämpft würden. Ziel der in dieser Theorie geplanten Massnahmen war es, die Gewinnorientierung der Individuen zu fördern und die Organisationsform nach Kernfamilien zu stärken. Traditionen und Religion wurden dabei als Hindernisse für die Entwicklung gesehen. Damit eine traditionelle Gesellschaft mit den eigenen Bräuchen und Gepflogenheiten bricht, brauche es – laut Jan Sadie – ein gewisses Mass an Unzufriedenheit und sozialer Unruhe: "The suffering and dislocation that may be caused in the process may be objectionable, but it appears to be the price that has to be paid for economic development [...]." ¹⁷¹

1961 rief John F. Kennedy die Allianz für den Fortschritt aus und lancierte umfangreiche Wirtschaftsinvestitionen in Lateinamerika. Im Zuge dieser Annäherung zwischen den USA und Lateinamerika kam es zu einem *Desarrollismo*, einem regelrecht euphorischen Entwicklungsbestreben, in Zuge dessen infrastrukturelle Grossprojekte wie der Aufbau der neuen brasilianischen Hauptstadt Brasília geplant und durchgeführt wurden. Allerdings war es ebenso die Zeit der Machtübernahme unterschiedlicher Militärdiktaturen (1964 in Bolivien und Brasilien, 1966 in Argentinien). Durch die Machtübernahme der rechtsgerichteten Militärs in diesen Ländern migrierten einige linke Intellektuelle nach Santiago de Chile, wo sich das Büro der UN-Wirtschaftskommission für Lateinamerika und die Karibik (CEPAL) befand. Hier hatten Ökonomen wie Raúl Prebisch oder Celso Furtado unter dem Einfluss Myrdals die strukturalistische Wirtschaftstheorie entwickelt, die zwar erstmals die strukturelle Ungerechtigkeit zwischen den Ländern einbezog, sich jedoch nicht gänzlich von modernistischen Ansätzen distanzierte. Der daraus entstehende Strukturalismus ¹⁷² basierte auf der Annahme, dass die globale Wirtschaft nicht wie von den Modernisierungstheorien angenommen eine einheitliche Wirtschaft sei, sondern in mächtige Zentren und eine schwächere Peripherie aufgeteilt sei. Die Theorie sah die Ursache für den mangelnden wirtschaftlichen Fortschritt der Entwicklungsregionen (der 'schwachen Peripherie') in den historisch gewachsenen Abhängigkeitsbeziehungen zu den ehemaligen Kolonialregierungen. Durch die Einflüsse der kubanischen Revolution, der aufkommenden Befreiungstheologie und den unorthodoxen Strömungen des Marxismus radikalisierte sich das geistige Klima in Lateinamerika; aus den Grundüberlegungen des Strukturalismus entstanden die Ansätze der Dependenztheorie. ¹⁷³ Diese übernahm die Überlegungen

¹⁷¹ Sadie, Jan. *The Social Anthropology of Economic Underdevelopment*. In: *Economic Journal*, 70:278 (1960), S. 294-303, hier S. 302.

¹⁷² Siehe dazu unter anderem: Prebisch, Raúl. *Transformación y desarrollo: la gran tarea de América Latina*. México 1974. Prebisch, Raúl. *Latin America: a Problem in Development*. Austin (TX) 1971.

¹⁷³ Als Gründungsväter der Theorie gelten unter anderem Fernando Enrique Cardoso, Osvaldo Sunkel und Celso Furtado.

des Strukturalismus bezüglich der Abhängigkeitsverhältnisse, sah jedoch die Lösung für die Überwindung ebendieser nicht im Importsubstitutionsmodell – wie es die Theoretiker des Strukturalismus vertraten – sondern in einem radikalen Wandel des weltweiten Wirtschaftssystems. Die Dependenztheorie geht davon aus, dass die globale Ausbreitung der Industrialisierung und die engere Vernetzung der Märkte die ökonomische Entwicklung in den meisten Regionen der Welt beeinflusst habe. Dementsprechend sei Unterentwicklung kein ursprünglicher Zustand, sondern entstand durch die Verbreitung der kapitalistischen Marktwirtschaft nach dem Vorbild Europas und der USA.¹⁷⁴ Ziel der Entwicklungspolitik musste es nach dieser Lesart sein, die strukturellen Hindernisse zu überwinden und eine lokal vernetzte Wirtschaft aufzubauen. Die zentrale These der Dependenztheorie war also dementsprechend, dass der unterschiedliche Entwicklungsstand in verschiedenen Regionen nicht durch endogene Faktoren entstand, sondern explizit aufgrund exogener Faktoren. Weil sich die Dependenztheorie auf die Neustrukturierung der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen fokussierte, wurden endogene Faktoren wie Kultur oder Bildungsstand vernachlässigt. Die daraus entstehenden Entwicklungsleitlinien gingen oftmals von einer Agrarreform und der Verstaatlichung von Schlüsselindustrien aus, zielten jedoch – ebenso wie die Modernisierungstheorien – nicht auf einen Übergang in ein kommunistisches System ab. Ziel war vielmehr die Beteiligung an einem marktwirtschaftlich orientierten System, dessen Machtverhältnisse jedoch so strukturiert waren, dass die Peripherie nicht mehr vom Zentrum kontrolliert wurde.¹⁷⁵ In der Hoffnung, die Entwicklungsansätze der Dependenztheorie direkt in die Realität umsetzen zu können, unterstützten die Anhänger der Theorie die linken Regierungen, die sich Anfang der 1970er-Jahre formierten – Salvador Allende 1970 bis 1973 oder Juan José Torres in Bolivien 1970 bis 1971. Allerdings wurde der Versuch einer direkten Implementierung durch die erneute Machtübernahme repressiv-autoritärer Regime¹⁷⁶ bereits nach kurzer Zeit wieder gestoppt.

Die Auseinandersetzung zwischen der Dependenz- und der Modernisierungstheorie prägte die Entwicklungsdiskussion bis in die 1980er-Jahre hinein. Bereits Anfang der 1970er-Jahre entstanden aufgrund der scharfen Kritik an den beiden Theorien unterschiedliche, alternative Entwicklungsansätze. Dazu gehörten unter anderem auch Bewegungen, die das Konzept der Moderne als solche und entwicklungspolitische Massnahmen im Allgemeinen ablehnten. 1973 wurde die Kritik am Wachstumskonzept zudem von Robert McNamara, dem Präsidenten der Weltbank, unterstützt, der in seiner Rede 1973 überraschend vom Scheitern der Entwicklung durch Wachstum¹⁷⁷ sprach. Er berief sich auf Ideen, die später

¹⁷⁴ Siehe dazu auch: Akude, John Emeka. *Theorien der Entwicklungspolitik. Ein Überblick* In: König/Thema. Nachhaltigkeit in der Entwicklungszusammenarbeit, S. 69-94, hier S. 79-83.

¹⁷⁵ Peet/Hartwick. *Theories of Development*, S. 188-194.

¹⁷⁶ Hugo Banzer in Bolivien, Juan María Bordaberry in Uruguay, Augusto Pinochet in Chile, sogenannter Prozess der Nationalen Reorganisation in Argentinien.

¹⁷⁷ Seine Rede in Nairobi 1973 gilt als "Geburtsstunde" dieser Idee, siehe dazu: <http://www.worldbank.org/en/about/archives/president-mcnamara-nairobi-speech-1973>.

in der Grundbedürfnisstrategie erneut aufgegriffen wurden. Nach diesen sollte nicht die Ertragssteigerung in den Fokus gestellt werden, sondern die Befriedigung der Grundbedürfnisse. Bereits im Oktober 1974 erklärte eine Fachgruppe der UNO, die sich in Cocoyoc traf, dass die Versuche der letzten Jahrzehnte, die Entwicklungsländer auf das Niveau der Industrienationen zu heben, gescheitert seien. Der Bericht dieser Fachgruppe hielt zudem fest, dass die Umweltschäden durch den enormen Ressourcenverbrauch zu hoch seien und nur eine Eingrenzung des Verbrauchs das Leben auf der Erde langfristig sichern könnte. Die Empfängerländer lehnten diesen Schluss jedoch ab und bezeichneten diese Auslegung als einen Versuch, sie davon abzuhalten, ihr ganzes Entwicklungspotential zu nutzen, und damit ihre unabhängige Entwicklung zu verhindern. Sowohl die Konzentration auf die Grundbedürfnisse, als auch die Kritik aus den Entwicklungsländern an der geplanten Eingrenzung des Verbrauchs trafen sowohl die Dependenz- als auch die Modernisierungstheorie, da beide auf eine Ertragssteigerung abzielten.¹⁷⁸ Es entstanden eine Vielzahl unterschiedlicher kleinerer Entwicklungsorganisationen, die sich tendenziell von den staatlich gelenkten *top-down*-Programmen abzuwenden versuchten und eher auf Strategien wie *bottom-up*-Entwicklung und Hilfe zur Selbsthilfe setzten. Diese Ansätze gewannen auch in den größeren Organisationen an Boden und es entstanden neue Programme unter Slogans wie "Nahrung für alle" (FAO/Brot für die Welt), "Gesundheit für alle" (WHO/*Christ Medical Service*) oder "Bildung für alle" (UNESCO). Den grossen Worten folgten jedoch wenig Taten und die Regierungen der Empfängerländer standen diesen neuen Ansätzen zunehmend kritisch gegenüber.

Die oben aufgeführten Entwicklungskonzepte folgen unterschiedlichen Ansätzen, stimmen jedoch darin überein, dass der Staat der tragende Entwicklungsakteur sein sollte. Durch die Wirtschaftskrisen der 1970er-Jahre wurde diese Überzeugung erschüttert. Eine Antwort darauf waren die Ansätze des Neoliberalismus, mit dem auch der Einfluss des Prinzips des freien Marktes als tragende Dynamik der Wirtschaftskooperationen stieg. Diese Ansätze wurden von der Weltbank oder dem IWF rigoros und oft ohne Rücksicht auf die Interessen der Empfängerländer durchgesetzt.¹⁷⁹

Bereits in den 1980er-Jahren liessen die anhaltenden Krisen und die massiven Umweltschäden dieser Entwicklungsansätze die Unterstützung für ein rein marktwirtschaftlich orientiertes System und einen gänzlich freien Markt schwinden. Scharfe Kritik am als Washington-Konsensus¹⁸⁰ bekannten Kurs kam aus den eigenen Reihen. Nach seiner Zeit als Chefökonom bei der Weltbank kritisierte Joseph Stiglitz die neoliberale Entwicklungspolitik und unterstützte damit die Kritik, die bereits seit einigen Jahren aus NGOs oder UN-Organisationen kam. Er plädierte weiter für Begleitmassnahmen der Entwicklungsprogramme, welche direkt auf die Folgen der Entwicklung für die Umwelt und die soziale Dimension der Gesellschaften abzielten.¹⁸¹ Alle oben genannten Entwicklungsansätze bildeten Spielformen derselben

¹⁷⁸ Siehe dazu: Nuscheler. Entwicklungspolitik.

¹⁷⁹ Akude. Theorien der Entwicklungspolitik. S. 85.

¹⁸⁰ Sowohl die Weltbank als auch der IWF hatten ihren Sitz in Washington.

¹⁸¹ Akude. Theorien der Entwicklungspolitik. S. 90.

Idee, denn sie alle definierten Entwicklung als linearen Prozess. Dadurch würde es für die Entwicklungsregionen nötig, in der einen oder anderen Form zu den Industrienationen "aufzuholen", wie Baker sagte: "it becomes necessary for Third World societies to 'catch up' with the Western style of development".¹⁸² Erst als prinzipielle Kritik an dieser Grundorientierung am westlichen Vorbild, an der Verbindung zwischen Entwicklung und Wirtschaftswachstum sowie an der fehlenden Differenzierung zwischen *standard of living* und *quality of life* aufgekommen war, wurden diese alten Entwicklungsparadigmen überwunden.

Im Folgenden werden kurz die theoretischen Elemente der nachhaltigen Entwicklung erläutert und – da dies eine der zentralen Fragestellungen der vorliegenden Arbeit betrifft – deren Verknüpfung mit Religion aufgezeigt. Das Nachhaltigkeitskonzept entstand aus einer Vielzahl unterschiedlicher Überlegungen und Ansätzen. Bereits der Bericht "Die Grenzen des Wachstums"¹⁸³ des *Club of Rome* 1972 löste eine intensive Auseinandersetzung mit den Zusammenhängen von "gesellschaftlicher Produktions- und Lebensstilen, Wirtschaftswachstum und der Verfügbarkeit bzw. Endlichkeit von Ressourcenbeständen [...]"¹⁸⁴ aus. Die Verfasser zeichneten ein weitgehend düsteres Zukunftsbild und vertraten die Haltung, dass bei gleichbleibendem Bevölkerungswachstum und Fortsetzung der Industrialisierung sowie der damit einhergehenden Umweltverschmutzung "die absoluten Wachstumsgrenzen auf der Erde im Laufe der nächsten hundert Jahre erreicht"¹⁸⁵ werden. Trotz dieser düsteren Möglichkeit betonten die Autoren, dass dieses Szenario durch einen umfassenden Wandel zu verhindern sei:

"Unsere gegenwärtige Situation ist so verwickelt und so sehr Ergebnis vielfältiger menschlicher Bestrebungen, dass keine Kombination rein technischer, wirtschaftlicher oder gesetzlicher Maßnahmen eine wesentliche Besserung bewirken kann. Ganz neue Vorgehensweisen sind erforderlich, um die Menschheit auf Ziele auszurichten, die anstelle weiteren Wachstums auf Gleichgewichtszustände führen."¹⁸⁶

Im selben Zeitraum wurde zudem Kritik am als verschwenderisch bezeichneten Lebensstils der Industrienationen laut und direkt in einen kausalen Zusammenhang mit den Missständen in Entwicklungsregionen gestellt. 1981 verfasste Lester Brown für das *Worldwatch Institute* die Studie "Building a Sustainable Society"¹⁸⁷ und bereits an der ersten UN-Umweltkonferenz im Juni 1972 in Stockholm wurden erste Ansätze der Nachhaltigkeit eingebracht¹⁸⁸ und in den Gremiumsdiskussionen erörtert.¹⁸⁹ Auf

¹⁸² Baker, Susan. Sustainable Development. London 2016, S. 2.

¹⁸³ Meadows, Dennis. Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Zürich 1972. (Der englische Titel lautet: *The limits to growth*. Viele Diskussionen weisen auf dieses Dokument hin, deswegen sollen hier beide Titel genannt werden).

¹⁸⁴ Kopfmüller, Jürgen. Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet: konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren. Berlin 2001, S. 21.

¹⁸⁵ Meadows. Die Grenzen des Wachstums, S. 17.

¹⁸⁶ Ebd., S. 172.

¹⁸⁷ Brown, Lester R. Building a Sustainable Society. New York 1981.

¹⁸⁸ Teilweise kamen diese vom WCC und wurden von Vertretern des Kirchenrates an der Konferenz in Stockholm eingebracht.

¹⁸⁹ Borrowy, Iris. Defining Sustainable Development for Our Common Future: A History of the World Commission on Environment and Development (Brundtland Commission). London 2014, S. 3.

diese erste Konferenz folgten Treffen, um Fragen zum Klimawandel (erste Weltklimakonferenz, 12. bis 23. Februar 1979) und zu erneuerbaren Energiequellen (Nairobi, 10. bis 21. August 1981) zu klären, und weiteren Treffen, die 1987 schliesslich zu einem Vertrag bezüglich dem Schutz der Ozonschicht führten.¹⁹⁰ Die zweite Weltklimakonferenz fand vom 29. Oktober bis 7. November 1990 in Genf statt. An dieser wurden erstmals die politischen Dimensionen des Klimaschutzes eingeschlossen. Nach einer Reihe einzelner Tagungen zu Umweltschutz und neuen Entwicklungsansätzen riefen die Vereinten Nationen 1983 die *World Commission on Environment and Development* (WCED)¹⁹¹ ins Leben, die 1987 den Bericht "Our Common Future"¹⁹² veröffentlichte. Dieser Bericht machte den Begriff *sustainable development*¹⁹³ einer breiten Öffentlichkeit bekannt und lieferte eine der ersten Begriffsdefinitionen:

"Sustainable Development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs. It contains within it two key concepts: (1) the concepts of needs, in particular the essential needs of the world poor, to which overriding priority should be given; and (2) the idea of limitations imposed by the state of technology and social organization on the environment's ability to meet present and future needs."¹⁹⁴

Das Verständnis von nachhaltiger Entwicklung wurde durch den Bericht "Our Common Future" erstmals einer grösseren Allgemeinheit nahegebracht. Anhand der weiter oben genannten Definition des Nachhaltigkeitskonzeptes wird zudem deutlich, dass das Konzept ein normatives war, das nicht bisherige Entwicklung zu erklären versucht, sondern vielmehr als Anweisung für den zukünftigen Entwicklungsweg zu verstehen ist.¹⁹⁵ Durch die Idee des Ausgleichs zwischen den drei Kernaspekten und der Konzentration auf die genannten sieben normativen Prinzipien, begegnete die Idee der nachhaltigen Entwicklung vielen verschiedenen Kritikpunkten an früheren Entwicklungsansätzen und bildete einen neuen Ansatz in der entwicklungspolitischen Debatte.

Ein wichtiges Ereignis in der Geschichte der nachhaltigen Entwicklungspolitik bildete die *United Nations Conference on Environment and Development* (UNCED), die vom 3. bis 14. Juni 1992 in Rio de Janeiro stattfand und auf den oben aufgezeigten Grundlagen einberufen wurde. An dieser Konferenz wurden Beschlüsse formuliert, die auf die Konkretisierung des Begriffs der nachhaltigen Entwicklung und die Erarbeitung von Umsetzungsmechanismen abzielten. Durch Beschlüsse wurden die drei Eckpunkte

¹⁹⁰ Johnson, Stanley. UNEP: The First 40 Years: a Narrative. Nairobi 2013, S. 80-84.

¹⁹¹ Zur Vorbereitung der Studie siehe: Borrowy. Defining Sustainable Development for Our Common Future, S. 17-47.

¹⁹² Brundtland. Our Common Future.

¹⁹³ Im deutschen Sprachraum wurde der Begriff erst als 'zukunftsfähige Entwicklung' oder 'dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung' bezeichnet, und erst später setzte sich die Übersetzung 'nachhaltig' durch. Diese Begriffe werden in der Arbeit gleichbedeutend verwendet, wobei erster nur in Quellenzitaten übernommen wird (siehe dazu auch: Dusseldorp, Marc. Zielkonflikte der Nachhaltigkeit Zur Methodologie wissenschaftlicher Nachhaltigkeitsbewertungen. Karlsruhe 2017, S. 14-17).

¹⁹⁴ UN 1987: Chapter 2, IV. Hier zitiert nach: König, Julian und Johannes Thema (Hg.). Nachhaltigkeit in der Entwicklungszusammenarbeit. Theoretische Konzepte, strukturelle Herausforderungen und praktische Umsetzung. Wiesbaden 2011, S. 20.

¹⁹⁵ Siehe dazu: Oliveira, José Antonio Puppim de. Green Economy and Good Governance for Sustainable Development. Opportunities, Promises and Concerns. Tokyo 2012; Per Bethge, Jan, Nora Steuerer, Marcus Tscherner. *Nachhaltigkeit: Begriff und Bedeutung in der Entwicklungszusammenarbeit*. In: König /Thema. Nachhaltigkeit in der Entwicklungszusammenarbeit, S. 15-40, hier insbesondere S. 20-23; sowie: König, Julian. Entwicklung und Nachhaltigkeit: Kritische Betrachtung von zwei dehnbaren Konzepten. In: König/ Thema Nachhaltigkeit in der Entwicklungszusammenarbeit, S. 41-68.

"Ökonomie – Ökologie – Sozial"¹⁹⁶ des Nachhaltigkeitskonzept bestätigt. Allerdings blieb das Konzept insgesamt äusserst vage und liess viele Interpretationsmöglichkeiten offen, die weiter unten genauer ausgeführt werden. Die Analyse der Entwicklungsdiskussionen seit der Konferenz in Rio de Janeiro zeigt auf, dass der postulierte Konsens, dass Nachhaltigkeit ein zentraler Punkt für entwicklungspolitische Massnahmen sein müsse, nur oberflächlich Bestand hatte. Durch die Unschärfe des Konzepts liessen sich unterschiedliche entwicklungspolitische Ansätze hinter einem einzelnen Begriff vereinen. Diejenigen Organisationen, die ein neoliberales Verständnis von Entwicklung vertraten, konnten sich ebenso auf das Nachhaltigkeitskonzept berufen wie jene, deren Ziele der Ausbau des Sozialstaates oder strengere Gesetze für den Umweltschutz waren. Problematisch wurde diese Unschärfe dort, wo Nachhaltigkeit als leere Worthölse genutzt wurde, um interne Konflikte zwischen zwei Partnerorganisationen zu überdecken und gemeinsame Grundwerte zu postulieren.¹⁹⁷ Daraus entstand ein weiteres Problem, denn bereits vor der Konferenz in Rio gab es eine zehnsseitige Liste mit den gängigsten Definitionen von Nachhaltigkeit.¹⁹⁸ Auch nachdem eine allgemeine Definition eingeführt wurde, zählte Susan Murcott 1997 über 57 existierende Definitionen.¹⁹⁹

Um dieser Problematik nachzugehen, soll der Ansatz hier genauer betrachtet werden. Die Nachhaltigkeit im Allgemeinen ist ein ökologischer Begriff, der auf die langfristige Ressourcensicherheit abzielt. In dieser Arbeit geht es jedoch um das Konzept der nachhaltigen Entwicklung. Der Hauptfokus dieses Entwicklungskonzepts liegt auf der Gesellschaft. Umweltaspekte sollen gesellschaftlichen Wandel steuern – insbesondere durch Veränderungen im Wirtschaftssystem. Der Brundtlandreport und die Deklaration der Nachhaltigkeit in Rio verstehen unter nachhaltiger Entwicklung einen Entwicklungsprozess, der die ökologischen, ökonomischen und sozialen Aspekte des Lebens vereint. Nachhaltige Entwicklung meint also einen Prozess. Darunter können Ansätze wie nachhaltige Produktion oder nachhaltige Ressourcennutzung, aber auch Wissenstransfer und *good government* verstanden werden: "It is not about society reaching an end state, nor is it about establishing static structures or about identifying fixed qualities of social, economic or political life."²⁰⁰ Wie das Zitat besagt, ist das Konzept der Nachhaltigkeit weniger ein Ziel, das anvisiert wird, sondern viel mehr eine bestimmte Art der Entwicklungsförderung. Bereits im Brundtlandreport wurden die drei Kernpunkte detaillierter als gemeinhin bekannt ist aufgeführt.²⁰¹ Für

¹⁹⁶ Diese drei Kernpunkte müssen als ineinander verwoben angesehen werden. Paul Ekin formulierte Folgendes: "Provided that the interrelatedness of the different dimensions is borne in mind, it can be useful to distinguish between the implication for sustainability of human mores, relationships and institutions (the social dimension); of the allocation and distribution of scarce resources (the economic dimension); and of the contribution to both of these form, and their effects on the environment and its resources (the ecological dimension)." (siehe dazu: Ekins, Paul. *Economic Growth and Environmental Sustainability: The Prospects for Green Growth*. London 2000, S. 70).

¹⁹⁷ Dusseldorp. Zielkonflikte der Nachhaltigkeit, S. 10-19.

¹⁹⁸ Lélé, Sharachandra. *Sustainable Development: A Critical Review*. In: *World Development* 19:6 (1991) S. 607-621.

¹⁹⁹ Murcott, Susan. Appendix A: Definition of Sustainable Development. AAAS Annual Conference, IIASA "Sustainability Indicator Symposium," Seattle 1997.

²⁰⁰ Baker. *Sustainable Development*, S. 9.

²⁰¹ Ebd., S. 33-60.

die vorliegende Arbeit sind weniger die Implementierungsschwierigkeiten oder die Probleme der Messbarkeit von Nachhaltigkeit entscheidend, sondern viel mehr die normativen Prinzipien, die aus dem Brundtlandreport abgeleitet wurden. In einer normativen Sichtweise umfasst nachhaltige Entwicklung immer eine gewisse Form der Verantwortung – "a requirement to 'do something' for the future"²⁰² –, die sich in bestimmten normativen Prinzipien herauskristallisiert.

Wie oben angesprochen, verfolgte der WCC zwischen 1970 und 1990 bestimmte Entwicklungsparadigmen, die ebenfalls auf normativen Prinzipien basierten. Lucas Johnston erarbeitete in seinem Buch "Religion and Sustainability"²⁰³ die Verbindungspunkte zwischen Nachhaltigkeitsdiskussionen in internationalen Organisationen und jenen der religiös motivierten Entwicklungsakteure. Er zeigt in seiner Arbeit die Nutzung des Konzeptes und wie dieses unterschiedliche Entwicklungsansätze zu integrieren und Divergenzen zwischen Beteiligten abzubauen vermochte auf. Weiter geht er davon aus, dass Nachhaltigkeit in der Entwicklungspolitik nicht als Ziel gesehen werden könne, denn anders als bei anderen Modernisierungsansätzen oder der Dependenztheorie gibt es kein teleologisches Ziel, auf das durch bestimmte Schritte hingearbeitet werden könne. Stattdessen sieht er in der nachhaltigen Entwicklung eine Strategie der kulturellen Anpassung an die Grenzen des Zusammenspiels von Ökosystem und Sozialsystem unter Berücksichtigung der wirtschaftlich effizienten Nutzung von Ressourcen.²⁰⁴ Marc Dusseldorp zeigte in seiner Forschung auf, dass in der Praxis der verschiedenen Entwicklungsorganisationen oft einer der drei Aspekte der nachhaltigen Entwicklung priorisiert wurde. Diese Priorisierung komme, so Dusseldorp, von der verbreiteten Annahme, dass der wirtschaftliche Fortschritt und die Erhaltung der natürlichen Ressourcen unvereinbar seien.²⁰⁵ Diese Überzeugung wurde durch die Aufteilung in die Ansätze der starken Nachhaltigkeit – in diesem Ansatz wird der Schutz der Umwelt über wirtschaftliche oder soziale Aspekte gestellt – und der schwachen Nachhaltigkeit – in dieser wird der Schutz der Umwelt anhand einer Kosten-Nutzen-Analyse gegenüber wirtschaftlichen oder sozialen Aspekten angepasst – noch verstärkt.²⁰⁶ Im Allgemeinen fusste die Nachhaltigkeitsdebatte auf der Überzeugung, dass menschliches Handeln notwendig sei, um Fortschritte in Richtung einer nachhaltigen Entwicklung zu erzielen. Wie in den Ansätzen der Modernisierungstheorie sind die Vertreter des Nachhaltigkeitskonzeptes der Meinung, dass Entwicklungsfortschritte notwendig und machbar seien, allerdings wird 'Fortschritt' anders definiert. Fortschritt, so sagen sie, werde dann erzielt, wenn alle drei Dimensionen gleichermassen eine Verbesserung erfahren würden.

Die normativen Prinzipien des Nachhaltigkeitskonzeptes können auch in Ansätzen gefunden werden, die nicht explizit diesen Begriff verwenden. Durch diese Erweiterung über den allgemeinen Begriff der

²⁰² Kebir, Léila, Olivier Crevoisier, Pedro Costa; Veronique Peyrache-Gadeau (Hgg.). Sustainable Innovation and Regional Development: Rethinking Innovative Milieus. 2017, S. 5.

²⁰³ Johnston. Religion and Sustainability.

²⁰⁴ Ebd., S. 25.

²⁰⁵ Siehe dazu: Dusseldorp. Zielkonflikte der Nachhaltigkeit, S. 9-36.

²⁰⁶ Bell, Simon; Stephen Morse (Hgg.). Sustainability Indicators Measuring the Immeasurable? London 2008, S. 10-14.

nachhaltigen Entwicklung hinaus können die einzelnen Prinzipien auch in früheren Entwicklungskonzepten aufgezeigt werden. Diese wurden im Brundtlandreport 1987 ausgeführt, in der breiten Öffentlichkeit aber weniger wahrgenommen als die vereinfachte Version der drei Kernelemente. Als die sieben normativen Prinzipien nennt der Bericht die folgenden: Prinzip der Bedürfnisse; Prinzip der inter-generationalen Gerechtigkeit; Prinzip der intra-generationalen Gerechtigkeit; Prinzip der gemeinsamen, aber differenzierten Verantwortung; Prinzip der Gerechtigkeit; Prinzip der Partizipation; Prinzip der Gleichstellung der Geschlechter. Diese Teilaspekte können ebenso in älteren Quellen und Diskussionen gefunden werden. Ein der nachhaltigen Entwicklung ähnliches Konzept müsste mehrere dieser Prinzipien und gleichzeitig die drei Sphären Sozial – Ökologie – Ökonomie einbeziehen. Nur wenn diese Punkte gleichzeitig eingebunden werden, kann ein Konzept als Vorläufer der nachhaltigen Entwicklung verstanden werden.

Die Erweiterung um den Fokus auf die Umwelt und Natur war kennzeichnend für das zunehmende Bewusstsein bezüglich der Wachstumsgrenzen ab den 1980er-Jahren. Kurz nach der Katastrophe von Tschernobyl und der Entdeckung des Ozonloches standen die Entscheidungen der Weltklimakonferenz in Genf 1990 weit oben auf der politischen Agenda der in Rio anwesenden Regierungsvertretungen. Frühe Ansätze des Naturschutzes betonten die Notwendigkeit der Sicherung nachwachsender Rohstoffe, doch neuere Ansätze, wie zum Beispiel die Schaffung von Naturreservaten zum Erhalt der Artenvielfalt, anerkannten den Erhalt des Ökosystems als intrinsischen Wert.²⁰⁷ Diese altruistische Form des Umweltschutzes wurde in der Formulierung aus dem Brundtlandreport noch nicht erreicht. Erst spätere bildete sich diesen Ansatz der starken Nachhaltigkeit heraus.²⁰⁸ Diese Form des starken Umweltschutzes wurde vom WCC bereits früher als in der säkularen Entwicklungsdiskussion eingebunden.

Obwohl, wie oben ausgeführt, das Konzept der nachhaltigen Entwicklung kein zu erreichendes Ziel definiert, halten die Vertreter dieses Ansatzes an einem teleologischen – also auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtetes – Weltbild fest. Ein solches Weltbild war Kernidee aller entwicklungspolitischer Ansätze. Erst durch eine teleologische Weltsicht wird die Annahme ermöglicht, dass der Ist-Zustand nicht dem Soll-Zustand entspricht, dieser jedoch durch gezielte Massnahmen und Entwicklungsschritte zu erreichen wäre. Die in dieser Arbeit benutzte Definition von nachhaltiger Entwicklung besteht aus folgenden Aspekten: dem Ziel einer gerechten wirtschaftlichen Entwicklung, die soziale Aspekte miteinschliesst (v.a. die Reduzierung von Armut), der Anerkennung des intrinsischen Wertes der Natur und der Überzeugung, dass es einen – als positiv bewerteten – Fortschritt gibt. Dies ist gleichzeitig das Idealbild von nachhaltiger Entwicklung. Wie bei den meisten theoretischen Konzepten verliert auch dieses an Schärfe,

²⁰⁷ Siehe dazu: Schleper, Marie Simone. *Life on Earth: Controversies on the Science and Politics of Global Nature Conservation, 1960 – 1980*. Maastrich 2017; Taylor, Bron Raymond. *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley ⁵2013.

²⁰⁸ Ebd., S. 13-14 (siehe dazu auch: Ott, Konrad; Ralf Döring. *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*. Marburg ³2011).

wenn es um die Implementierung nachhaltiger Ansätze geht. Die realpolitische Anwendung der – zumindest dem Namen nach – nachhaltigen Entwicklungsprojekte entsprechen so gut wie nie dem Idealbild. Dass die Übersetzung nicht so linear verläuft wie von der Theorie postuliert, zeigen die Erweiterungen der vormals simplen Dreierkombination. Die acht Entwicklungsziele der im Jahr 2000 eingeführten *Millennium Development Goals* (MDGs) wurden bereits 2015 um die 17 Ziele der *Sustainable Development Goals* (SDGs) ergänzt. Allerdings wurde dadurch das Problem der Implementierung nicht gelöst. Durch diese Unschärfe entstand ein Vokabular und eine Art Nachhaltigkeitssprache, in welcher bestimmte Wörter gezielt mit Nachhaltigkeit verknüpft wurden und es so möglich wurde, auch nicht-nachhaltige Projekte als solche auszuweisen. Diese Zuschreibung von bestimmten Begriffen wurde nicht nur im Zusammenhang mit dem Konzept der Nachhaltigkeit zur Konsensfindung genutzt. Allerdings eröffnete die Vagheit des Konzepts eine grössere Interpretationsspanne und verschärfte damit das Problem.

2. Ein kurzer historischer Überblick zu Indonesien 1949-1990

Der Fokus dieser Arbeit liegt auf der Entwicklungspolitik der protestantischen Kirchen und auf der Transformation von Entwicklungskonzepten in Entwicklungsprogramme. Nichtsdestotrotz ist es unabdingbar, einige Hintergrundinformationen zu den politischen und sozialen Rahmenbedingungen in Indonesien miteinzubeziehen. Der folgende Abschnitt zur Geschichte Indonesiens erhebt weder den Anspruch vollständig noch detailliert zu sein. Es geht darum, die groben Entwicklungslinien und die soziale Position der protestantischen Gemeinschaften innerhalb der indonesischen Gesellschaft nachzuvollziehen.

Nachdem sich Indonesien 1949 von der ehemaligen niederländischen Kolonialmacht²⁰⁹ losgelöst hatte, wurde unter der Leitung Sukarnos, des Helden des Unabhängigkeitskampfes, ein Einheitsstaat auf dem Gebiet des ehemaligen Kolonialreiches Niederländisch-Indien gegründet. Sukarno wurde zum ersten Präsidenten gewählt und legte die Präsidialdemokratie als Herrschaftssystem und die *Pancasila*²¹⁰ als

²⁰⁹ Literatur zu der Zeit Indonesiens unter der Kontrolle der VOC und während der Kolonialzeit siehe: McGregor, Katharine, Jess Melvin, and Annie Pohlman. *The Indonesian Genocide of 1965: Causes, Dynamics and Legacies*. Cham 2018; Lingen, Kerstin (Hg.). *Debating Collaboration and Complicity in War Crimes Trials in Asia, 1945-1956*. Cham 2017; Romijn, Peter. *Der lange Krieg der Niederlande: Besatzung, Gewalt und Neuorientierung in den vierziger Jahren*. Göttingen 2017; Antunes, Cátia; Jozef J. L. Gommans (Hgg.). *Exploring the Dutch Empire: Agents, networks and institutions, 1600-2000*. London 2015; Colombijn, Freek; Coté Joost (Hgg.). *Cars, Conduits, and Kampongs: The Modernization of the Indonesian City, 1920-1960*. Leiden 2015; Steenbrink. 2015, 2007, 2003; Littikhuis, Bar; Dirk Moses (Hgg.). *Colonial Counterinsurgency and Mass Violence: The Dutch Empire in Indonesia*. London 2014; Kuipers, Jan. *De VOC: een multinational onder zeil, 1602-1799*. Zutphen 2014; Nierstrasz, Chris. *In the Shadow of the Company: The Dutch East India Company and Its' Servants in the Period of Its' Decline 1740-1796*. Leiden 2012.

Für Fragen der Entwicklungspolitik zu Zeiten der Kolonialzeit, siehe auch: Li. *The Will to Improve*; Moon. *Technology and Ethical Idealism*; Aragon. *Fields of the Lord*.

²¹⁰ Das Konzept der Pancasila wurde in der Unabhängigkeitserklärung Indonesiens von 1945 als die geltende Staatsphilosophie eingeführt. Die Theorie umfasst die folgenden fünf Säulen: Glaube an 'einen' Gott; Gerechter und zivilisierter Humanismus; Einheit Indonesiens; Volkssouveränität, (Demokratie); Soziale Gerechtigkeit. Beobachter aus den Industrienationen sahen in dem Konzept eine Synthese aus demokratischen Ansätzen, dem Islam, marxistischen Ideen und der indigenen Idee der 'Dorf-demokratie'. Innenpolitisch wurde der Ansatz von unterschiedlichen Gruppen instrumentalisiert (siehe dazu: Eintrag zu Pancasila im Cribb, Robert. *Historical Dictionary of Indonesia*. Lanham 1992, S. 240-242).

Staatsphilosophie fest.²¹¹ Die fünf Leitideen der *Pancasila* wurden von den verschiedenen Machtgruppen unterschiedlich interpretiert.²¹² Die folgenden Jahre unter Sukarno waren geprägt von politischen Konsolidierungsprozessen und wirtschaftlichen Veränderungen, um ein eigenes System zu schaffen. Sukarno vertrat die Idee der *economi kekeluargaan*, die die Wirtschaft als Familienmodell vertrat und einen Zwischenweg zwischen dem kapitalistischen und dem kommunistischen System bieten sollte.²¹³ Teil dieser Politik war die Neuinterpretation des Wortes *pembangunan* (Entwicklung). Die Unterscheidung des Begriffs in spontane Entwicklung im Sinne eines natürlichen Prozesses und Entwicklung im Sinne eines absichtlich herbeigeführten Wandels wurde bereits global diskutiert, allerdings wurde der Begriff *pembangunan* unter Sukarno weiter gefasst. Was zuerst ein deskriptiver Begriff für jede Art Wandel war, wurde nun mit einem ideologischen Verständnis aufgeladen. *Pembangunan* wurde verbunden mit dem Aufbau der indonesischen Nation, dem anti-imperialistischen Kampf Sukarnos und der Schaffung einer neuen indonesischen Gemeinschaft. Die Divergenz zwischen der Idee Entwicklung als Erfolg eines Individuums oder als Kollektiv wurde durch die Verbindung zur Idee der *economi kekeluargaan* gelöst. In einer Familie sollte jeder mithelfen, das Kollektiv zu entwickeln, ohne die individuelle Entwicklung zu hindern. Priorität hatte unter Sukarno eindeutig das Kollektiv, was sich jedoch mit dem Ende des Einflusses der Kommunistischen Partei Indonesiens (PKI) und der Machtübernahme Suhartos ändern sollte.²¹⁴ Unter dem Einfluss führender Denker wie Mohammad Hatta wurde die Idee der kooperativen Entwicklung 1949 auch in der Verfassung verankert.²¹⁵ In den 1950er-Jahren gab es einige Versuche von Technokraten, die in den zuständigen Behörden arbeiteten, umfassende Entwicklungspläne zur Modernisierung der Industrie und zum Aufbau einer effizienteren Wirtschaft in Indonesien zu implementieren. Diese Pläne scheiterten an den politischen Spannungen innerhalb der Regierung Sukarnos, der erstarkenden PKI und drei zentralen Entscheidungen: 1955 beteiligte sich Indonesien am Aufbau eines Bündnisses von blockfreien Staaten, 1957 wurden Betriebe und Plantagen in niederländischem Besitz konfisziert

²¹¹ Siehe dazu: Wood, Michael. *Official History in Modern Indonesia: New-Order Perceptions and Counterinterviews*. Leiden 2015.

²¹² Diese Prinzipien waren Teil eines stark von Ideologie geprägten staatsphilosophischen Grundgedankens zur Organisation einer Gesellschaft. Die internen Spannungen in Indonesien werden schon in der Neuordnung der Reihenfolge der einzelnen Prinzipien deutlich. Anhand dieser Reihenfolge – der Glaube an den einen Gott wurde erst später an erste Stelle geschoben – lassen sich etwa Rückschlüsse auf die Machtverhältnisse im Staat ziehen und auch die Umbenennung von 'nationaler Einheit' zu 'Nationalismus' lässt einigen Interpretationsspielraum offen. Anhand der unterschiedlichen Deutungen war es möglich, dass sowohl Sukarnos 'gelenkte Demokratie' als auch Suhartos 'New-Order Regime' auf den fünf Säulen der Pancasila abgestützt werden konnten. Siehe dazu: Canonica-Walangitang, Resy. *The end of Suharto's New-Order in Indonesia*. Frankfurt a. Main 2003, S. 20-25 und Wood. *Official History of Indonesia*, S. 24.

²¹³ Prawiro, Radius. *Indonesia's Struggle for Economic Development: Pragmatism in Action*. New York 1998, S. 1.

²¹⁴ Chalmers, Ian; Vedi Hadiz (Hgg.). *The Politics of Economic Development in Indonesia: Contending Perspectives*. London 1997, S. 2-9.

²¹⁵ Artikel 33 der Verfassung besagt: "The economy will be organised collectively on the basis of the Family Principle; the state will control (*menguasai*) branches of production which govern the lives of the masses; the earth, water and the natural resources they contain will be controlled by the state, and used, as much as possible, for the welfare of the people." Der Begriff *menguasai* führte später zu einigen Problemen, da er sowohl mit "leiten" wie auch mit "besitzen" übersetzt werden kann. Dies machte jedoch für die Anwendung einen grossen Unterschied, denn je nach Interpretation war der Staat verpflichtet, die Betriebe aus dem Öl- oder Erdgasabbau oder aus der Holzindustrie etc. zu verstaatlichen oder sie nur zu besteuern. Siehe dazu: Chalmers/Hadiz. *The Politics of Economic Development in Indonesia*, S. 9-11, Zitat: S. 9.

und 1958 aller Besitz von niederländischen Firmen und Privatpersonen ohne Entschädigung verstaatlicht. Diese Schritte konnten nur bedingt als Schritte hin zu einem kommunistischen System gesehen werden, da sie lediglich die Umsetzung der Verfassung beinhalteten und keine vergleichbaren Massnahmen gegen indonesische Firmen ergriffen wurden. Allerdings bedeuteten diese Schritte den Beginn des Staates als wirtschaftliche Kraft, obwohl nicht für alle Führungspositionen, die besetzt werden mussten, genügend Fachkräfte zur Verfügung standen.²¹⁶

Unter der Präsidentschaft Sukarnos wurde 1959 die Idee der *guided democracy* eingeführt und das Kabinett durch eine Gruppe von Vertrauten ersetzt. Damit kam das Ende des "liberal democratic 'experiment'".²¹⁷ Durch die Einführung der "Gelenkten Demokratie" entstand zudem eine *guided economy*. Im Unterschied zur Planwirtschaft nach sowjetischem Vorbild wurden Firmen von Einheimischen nicht verstaatlicht, sondern nur jene im Besitz von ausländischen Mutterkonzernen. Die so errichtete Kontrolle über Industrie und Produktion rührte hauptsächlich von der Wirtschaftskraft dieser Betriebe her, wurde jedoch durch politische Massnahmen wie Steuerabgaben und vereinzelt auch Kontingenteinschränkungen ergänzt.²¹⁸ Unter der Idee der *guided economy* wurde der Einfluss der am Kollektiv orientierten Entwicklungspläne und der Aufbau von Kooperativen immer zentraler, was sich an den ehrgeizigen Entwicklungsplänen des neuen Nationalen Planungsrats (*Dewan Perancang Nasional* – DEPERNAS)²¹⁹ ablesen lies. Obwohl sich die Regierung Indonesiens unter der Präsidentschaft Sukarnos entwicklungspolitisch zunehmend von den USA und deren Verbündeten abwandte, fand dennoch keine Annäherung an die Sowjetunion statt. Trotz hoher Investitionen der Sowjetunion in der Ära Chruschtschows in Infrastrukturprogrammen in Indonesien²²⁰ schloss sich Indonesien nicht dem sowjetischen Lager an.

Trotz dieser Investitionen stockte der Aufschwung der indonesischen Wirtschaft zunehmend. Das Wirtschaftsministerium verschleierte die wirtschaftlichen Schwierigkeiten und den Rückgang der Exporte durch den Verlust von wirtschaftlichen Beziehungen zum Ausland unter einem Deckmantel der Unabhängigkeit und des Aufbaus der nationalen Einheit. Insbesondere für die Handelspartner in den Industrienationen waren die Beschlagnahmungen und Verstaatlichungen von Besitztümern niederländischer

²¹⁶ Ebd., S. 9-13.

²¹⁷ Ebd., S. 13.

²¹⁸ Masuhara, Ayako. The end of personal rule in Indonesia: Golkar and the transformation of the Suharto Regime. Kyoto 2015, S. 6-10.

²¹⁹ Sukarnos Rat für Nationale Planung (*Dewan Perancang Nasional*) hatte neben der eigentlichen Aufgabe einer nationalen Entwicklungsbehörde zudem jene, die nationale Einheit voranzubringen und die Grundsätze der *Pancasila* in der Gesellschaft zu verankern. Anders als das eher technische Entwicklungsamt (BAPPENAS - *Badang Perencanaan Pembangunan Nasional*) Suhartos gingen die Aufgaben von DEPERNAS also über technische Entwicklungsplanung hinaus und umfassten zudem einen eher ideellen Aufbau Indonesiens als Nation, wobei die technische Entwicklung im Sinne von Wirtschaftsaufbau und Modernisierung nur einen Aspekt unter mehreren darstellte.

²²⁰ Ziel der Entwicklungspolitik nach sowjetischen Vorbild war der Aufbau einer industrialisierten Wirtschaft und einer proletarischen Gesellschaft in Indonesien und die Bindung an Moskau. Die sowjetische Entwicklungspolitik in Indonesien entpuppte sich als Fehlschlag, denn von den vielen geplanten Grossprojekten wurden nur ein Krankenhaus und ein Sportstadion realisiert. Die übrigen Pläne wie Industrieanlagen, Strassennetze oder andere Infrastrukturprojekte blieben in der Planungsphase stecken und wurden nach dem Regierungswechsel 1965 nur in kleinerem Umfang oder gar nicht weitergeführt (siehe dazu: Boden, Ragna. Die Grenzen der Weltmacht: Sowjetische Indonesienpolitik von Stalin bis Bréznev. Stuttgart 2006, S. 176-185).

Firmen ein Hemmnis für weitere Investitionen in Indonesien.²²¹ Die zentralen Probleme der Wirtschaft in Indonesien Anfang der 1960er-Jahre lagen somit in der unkontrollierten Verstaatlichung von Betrieben ohne ausgebildete Führungskader, dem daraus resultierenden Niedergang der Wirtschaft und der gleichzeitigen Vortäuschung der Autarkie. Die Misswirtschaft der staatlichen Betriebe und der gleichzeitige Währungszerfall verstärkten die Unsicherheit in der indonesischen Wirtschaft und es kam zu einer Hyperinflation. 1961 war der Gegenwert für einen Dollar noch 186 Indonesische Rupiah (Rp), 1964 bereits 14'000 Rp. Gleichzeitig erklärte Sukarno im Januar 1965, dass Indonesien aus den Vereinigten Nationen austreten würde, was er als konsequenten Schritt zur Selbständigkeit betrachtete. Damit wurde Indonesien jedoch auch von den wirtschaftlichen Rettungsschirmen der Weltbank und des IWF ausgeschlossen und die Folgen der Hyperinflation trafen das Land umso stärker.²²² Die Proteste gegen die Regierung Sukarnos nahmen zu und es bildete sich eine Koalition unterschiedlicher Bewegungen. Einflussreiche Gruppen innerhalb des Militärs, Studenten- und Jugendbewegungen sowie die erstarkende muslimische Bewegung bildeten eine gemeinsame Front gegen die Regierung Sukarnos. Hauptkritikpunkt war die postulierte Nähe der Regierung zu den kommunistischen Systemen.²²³ Trotz anhaltender Kritik kam der politische Umbruch nicht durch die Proteste aus dem Volk zustande, sondern aufgrund diverser politischer Manöver, welche die Macht Sukarnos einschränkten und den Weg zur Präsidentschaft Suhartos ebneten.

Die Ereignisse in der Nacht vom 30. September 1965, die schlussendlich zur Machtergreifung Suhartos führten, sollen hier nicht in Detail untersucht werden, da sie für das Verständnis der vorliegenden Arbeit nicht notwendig sind.²²⁴ Entscheidend sind hingegen die Folgen des Umsturzes, da diese den politischen Hintergrund des Untersuchungszeitraumes abbilden. Die Machtübernahme Suhartos führte zu einem Verbot der PKI, die als kommunistische Bedrohung gesehen wurde, und zu einer massiven Verfolgung ihrer Mitglieder und Sympathisanten.²²⁵ Insbesondere in den ruralen Regionen schlossen sich muslimische Gruppen und anti-kommunistische Einheiten zusammen und unterstützten die Armee-Einheiten

²²¹ Chalmers/Hadiz. *The Politics of Economic Development in Indonesia*, S. 16-17.

²²² Prawiro. *Indonesia's Struggle for Economic Development*, S. 6-9.

²²³ Ob sich Sukarno politisch tatsächlich an die Sowjets annäherte oder ob er sich lediglich deren Rhetorik bediente und gleichwohl seine postulierte Neutralität halten wollte, soll hier nicht tiefer diskutiert werden. Siehe dazu: Mortimer, Rex. *Indonesian Communism under Sukarno Ideology and Politics, 1959-1965*. Jakarta 2006, S. 29-140.

²²⁴ Genauerer dazu siehe: Wieringa, Saskia, und Nursyahbani Katjasungkana (Hgg.). *Propaganda and the Genocide in Indonesia: Imagined Evil*. New York 2019; Wieringa, Saskia (u.a.) (Hgg.). *The International People's Tribunal for 1965 and the Indonesian Genocide*. New York 2019; Melvin, Jess. *The Army and the Indonesian Genocide: Mechanics of Mass Murder*. Milton 2018; Henry, Adam Hughes. *Polluting the Waters: A Brief History of Anti-Communist Propaganda During the Indonesian Massacres*. In: *Genocide Studies International*, 8:2 (2014), S. 153-175; Roosa, John. *Pretext for Mass Murder: The September 30th Movement and Suharto's Coup D'état in Indonesia*. Madison 2006.

²²⁵ Genauerer dazu siehe: Wieringa/ Melvin/ Pohlman. *The International People's Tribunal for 1965 and the Indonesian Genocide*; Robinson, Geoffrey. *The Killing Season: A History of the Indonesian Massacres, 1965-66*. Princeton 2018; Henry, Adam Hughes. *Reflections on the Indonesian Massacres in Cold War Historiography and Political Economy*. In: *Genocide Studies International*, 10:1 (2016), S. 52-64; Gerlach, Christian. *Extremely Violent Societies: Mass Violence in the Twentieth-Century World*. Cambridge 2010.

unter der Führung der KOPKAMTIB²²⁶ und später ebenso die Institutionen der KORAMIL²²⁷, die beide durch ihr brutales Vorgehen gegen die Bevölkerung massgeblich zur Verbreitung von Angst in Indonesien beitrugen.²²⁸ Neben den Mitgliedern der PKI wurden auch Kommunismus-Sympathisanten und andere politisch aktive, linke – oder als solche bezeichnete – Gruppen verfolgt, verhaftet oder ermordet. Die genauen Opferzahlen dieses Konflikts variieren in der Forschung. Neuere Studien sprechen von 500'000 bis 1 Million Toten.²²⁹ Auch bei der Bezifferung politischer Gefangener gehen die Zahlen weit auseinander. Laut der Forschung liegt die Anzahl von politischen Gefangenen, die ohne Gerichtsverfahren festgehalten wurden zwischen 105'600²³⁰ und 580'000²³¹ Personen.

Im März 1968 übernahm Suharto formell die Präsidentschaft und reorganisierte die politischen Strukturen Indonesiens. Während Sukarno als Nationalheld der Unabhängigkeitsbewegung bekannt war und als charismatischer Anführer wahrgenommen wurde, musste sich der bis anhin relativ unbekannte Suharto andere Wege zur Stabilisierung der eigenen Macht suchen. Zur Sicherung seiner Machtbasis formierte Suharto ein patriarchalisches System, das ein Zusammenspiel von Nepotismus, aktiver Unterdrückung der Opposition und sorgfältiger Balance zwischen Einfluss des Militärs und ziviler Kräfte war. Er schaffte es, diese Balance so zu halten, dass er weder seine zivilen Verbündeten noch die Kräfte im Militär übermässig favorisierte. Neben dem Parlament und dem Regierungskabinet schuf er eine informelle Beratungseinheit aus militärischem Personal und Technokraten.²³² Das politische System machte nur von aussen den Anschein einer Demokratie. Es gab einen Volkskongress²³³ (*Majelis Permusyawaratan Rakyat* – MPR), der laut Verfassung die höchste Autorität im Staat innehatte, und ein Parlament – *Dewan Perwakilan Rakyat* (DPR) – mit legislativer Funktion. Die eigentliche politische Macht lag jedoch beim Präsidenten und seinen Beratern. Er stand der Exekutive vor und hatte ein Vetorecht gegen die Beschlüsse des Parlaments.²³⁴ Die Parteienlandschaft wurde mit der Machtübernahme Suhartos und

²²⁶ Das KOPKAMTIB (*Komando Operasi Pemulihan Keamanan dan Ketertiban* - Kommando zur Wiederherstellung von Sicherheit und Ordnung) wurde in der Krise nach dem Putsch von 1965 gebildet und wurde insbesondere in der Zeit der Kommunistenverfolgung zur gefürchteten Inquisition in Indonesien. Die Einheit hatte fast unbegrenzte Rechte, Zivilisten und Militärangehörige zu verhaften, inhaftieren und zu verhören, wenn ein Verdacht bestand, dass diese pro-kommunistisch oder regierungsfeindlich seien.

²²⁷ KORAMIL (*Komando Rayon Militer*) wurde im Dezember 1965 im Auftrag von Suharto als Einsatzkommandoeinheit innerhalb der Armee in Zentral- und Ost-Java gegründet. Kurze Zeit später gab es KORAMIL Abteilungen überall in Indonesien. Diese kontrollierten das Leben in den Dörfern und hatten die zentrale Aufgabe, potenzielle Probleme aufzuspüren und wenn nötig einzuschreiten. Sie hatten die letzte Entscheidungsgewalt über Reiseerlaubnis oder Entscheide auf Dorfebene. Sie konnten sich nicht überall durchsetzen, trugen jedoch aktiv zum Klima der Angst unter der indonesischen Bevölkerung bei.

²²⁸ Masuhara. *The end of personal rule in Indonesia*, S. 7.

²²⁹ Wieringa/ Melvin/ Pohlman. *The International People's Tribunal for 1965 and the Indonesian Genocide*, S.12. Vergleiche auch: Kammen, Douglas, Katherine McGregor (Hgg.). *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965-1968*. Singapore: NUS Press, 2012; Gerlach. *Extremely Violent Societies*.

²³⁰ Toer, Pramoedya Ananta. *Stilles Lied eines Stummen: Aufzeichnungen aus Buru*. Bad Honnef 2000, S. 16.

²³¹ Melvin. *The Army and the Indonesian Genocide*, S. 58.

²³² Masuhara. *The end of personal rule in Indonesia*, S. 9-13.

²³³ Der Volkskongress hatte 992 Mitglieder, die sich aus Parlamentsmitgliedern (50%) und Delegationen aus Regionen, Gewerkschaften und Funktionsgruppen zusammensetzten. Der MPR sollte mindestens einmal alle fünf Jahre zusammentreten.

²³⁴ Canonica-Walangitang. *The End of Suharto's New Order in Indonesia*, S. 55-70.

dessen Verbot vieler Parteien stark vereinfacht. Zudem waren politische Aktivitäten nur in den städtischen Zonen zugelassen, auf Dorfebene waren politische Kundgebungen und Versammlungen – abgesehen von einer kurzen Zeitspanne vor den Wahlen – verboten. Gleichwohl gab es verschiedene Parteien, die sich 1971 zu zwei grossen Parteien zusammenschlossen. Die erste war die PPP (*Partai Persatuan Pembangunan* – Partei der Einheit und des Aufbaus), eine vorwiegend, aber nicht spezifisch islamische Partei; die zweite war die demokratische Partei PDI (*Partai Demokrasi Indonesia* – Indonesische Demokratische Partei), in der sich unter anderem die ehemaligen christlichen Parteien PARKINDO und *Partai Katolik Indonesia* zusammenschlossen. Die *Golkar* (*Golongan Karya* – funktionelle Gruppen) war – wie der Name bereits andeutet – ein Zusammenschluss unterschiedlicher Gruppen und fungierte als die Regierungspartei, ohne formal eine zu sein. Nach Regierungsangaben sollte diese Einheit eine unpolitische Organisation sein, deren Aufgabe es war, dem Volk Frieden, Ordnung, Stabilität und Wohlstand zu verschaffen.²³⁵ Das Militär²³⁶ übte nebst *Golkar* am meisten Macht aus und konnte die Geschichte Indonesiens massgeblich beeinflussen – insbesondere kurz nach der Machtergreifung Suharto.²³⁷ Eine der wichtigsten Veränderungen in der Parteienlandschaft Indonesiens war die Verwandlung *Golkars* von einem losen Bund von Gruppen, vereint durch ein gemeinsames Feindbild – die ehemaligen PKI – aber wenig gemeinsamen Ideen, zum "New-Order's electoral vehicle."²³⁸ Um seine Abhängigkeit von den Streitkräften zu verkleinern, begann Suharto früh, seine Machtbasis durch *Golkar* auszubauen. Weiter gab es die obengenannten alternativen Parteien zu *Golkar*, doch dem Personal des Staatsapparates war es verboten, ihre Parteizugehörigkeit zu behalten, wenn sie in den Staatsdienst gewählt wurden; gewählte Personen waren gezwungen, aus ihren jeweiligen Parteien aus- und *Golkar* beizutreten. Durch diese Massnahmen konnte Suharto den Einfluss einzelner Parteien auf die Umsetzung politischer Massnahmen nehmen, ohne durch die Auflösung der Parteien eine mögliche Massenprotestbewegung zu riskieren. "Indonesians would deride [sic] their parliamentarians' lack of policymaking authority, sarcastically summarizing their daily routine as the "four D's": *datang, duduk, diam, duit* (show up, sit down, stay silent, get paid)."²³⁹

Offiziell war die Sozialpolitik Suhartos von vier Konzepten geleitet: Harmonie, Konformität und Balance, eingebaut in das Konzept des Staates als Familie. In der Theorie sollte die Regierung anhand dieser Grundsätze – ohne die Beteiligung der Bevölkerung – die politischen und gesellschaftlichen Linien für Indonesien bestimmen.²⁴⁰ Die politische Anwendung der Kernelemente Harmonie, Konformität und Balance – welche auch die Entwicklungspläne der Regierungsbehörden beeinflussten – basierte auf dem

²³⁵ HUA 1134 1426 [Abels, B. (ICCO)]. Zoeken naar nieuwe wegen – ICCO en Indonesie: Diskussienota Februar 1982. [o. O.] Juli 1981, S. 12-16.

²³⁶ ABRI (*Angkatan Bersenjata Republik Indonesia* – Republic of Indonesia Armed Forces).

²³⁷ Slater, Dan. *Altering Authoritarianism: Institutional Complexity and Autocratic Agency in Indonesia*. In: Mahoney, J., K. Thelen (Hgg.). *Explaining Institutional Change: Ambiguity, Agency, and Power*. New York 2010, S. 132-167, hier S. 144-148.

²³⁸ Ebd., S. 146.

²³⁹ Ebd., S. 147.

²⁴⁰ Canonica-Walangitang. *The End of Suharto's New Order in Indonesia*, S. 24-40.

Prinzip der Entpolitisierung der Gesellschaft, um damit die eigene Herrschaft zu stabilisieren.²⁴¹ Diese Entpolitisierung führte unter anderem zur Unterdrückung von Autonomiebestrebungen. Die Verfolgung der politischen Opposition beschränkte sich bald nicht mehr nur auf Mitglieder oder Sympathisanten der PKI. Auch das weitgehende Verbot politischer Arbeit ausserhalb der Stadtbezirke führte zu einer Entpolitisierung der Gesellschaft. Durch den fehlenden politischen Dialog nahm die Beteiligung an politischen Bewegungen zunehmend ab.²⁴²

Neben dem Verbot oppositioneller Parteien verfolgten die Behörden auch durch gezielte Rhetorik das Ziel, die eigene Legitimität zu sichern. Anstatt gefestigte Grundsätze abzulehnen, wurden diese entsprechend den eigenen Ziele umgedeutet. So konnte die Regierung Suhartos die von Sukarno geschaffene Illusion der Einheit nutzen, um die eigene Herrschaft zu legitimieren. Durch den rhetorischen Gebrauch von bekannten Konzepten wie der *Pancasila* oder *gotong royong*²⁴³ konnte die neue Regierung viele Sympathisanten der alten Regierung für sich gewinnen. Diese Konzepte wurden jedoch den eigenen politischen Vorstellungen der *New-Order*-Regierung stark angepasst.²⁴⁴

Ein weiteres Mittel zur Sicherung der eigenen Herrschaft war die Selbstinszenierung Suhartos als Vater der Nation. Dafür nutzte Suharto das in Indonesien verbreitete Prinzip der *kekeluargaan* – der Umgang mit dem Staat wie mit einer Familie. Laut der Idee des *kekeluargaan* hatte der Präsident in seinem Land die gleiche Position inne wie der Vater in der Familie oder der Dorfvorsteher in der Dorfgemeinschaft. Suharto sollte also als oberster *bupati* fungieren und das letzte Wort betreffend nationaler Entscheide haben. Gleichzeitig signalisierte diese Idee, dass er den Rat der anderen berücksichtigen und in seine Entscheide einbinden würde, obgleich er die oberste Instanz darstellte. Durch die Selbstinszenierung als Vater der Nation setzte sich Suharto als natürliche Autorität über allen anderen ein.²⁴⁵

Suharto bezeichnete sich nicht nur als den Vater des Staates, sondern auch als *bapak pembangunan* (Vater der Entwicklung). Er stilisierte die wirtschaftlichen Investitionen der 1970er- und 1980er-Jahre als einzigen möglichen Weg Indonesiens in eine prosperierende Zukunft. Suharto galt als Garant der Stabilität in Indonesien und erhielt so trotz seiner Inkonsistenz, massive Unterstützung von internationalen Organisationen wie dem IWF. Gleichzeitig nutzte die *New-Order*-Regierung die Entwicklungspolitik innenpolitisch und beruhigte mit dem Versprechen auf Investitionen regionale Unruhen.²⁴⁶

²⁴¹ Bouchier, David. *Indonesianising Indonesia: Conservative Indigenism in an Age of Globalisation*. In: *Social Semiotics*, 8:2-3 (1998), S. 203-214.

²⁴² Siehe dazu: Putten, Jan van der (u.a.) (Hgg.). *Traditions Redirecting Contemporary Indonesian Cultural Productions*. Cambridge 2017; Jones, Tod. *Culture, Power, and Authoritarianism in the Indonesian State: Cultural Policy Across the Twentieth Century to the Reform Era*. Leiden 2013.

²⁴³ Das Prinzip des *gotong royong* war in Indonesien weit verbreitet und war im Grunde die Idee, dass Arbeit, die allen zugutekam, gemeinsam geleistet werden sollte. Unter Sukarno wurde das Prinzip zur verstärkten Partizipation der Bevölkerung genutzt, nach dem Regierungswechsel wurde es von BAPPENAS hingegen so umgedeutet, dass die Landbevölkerung eine Art Frondienst leisten müsse.

²⁴⁴ Siehe dazu: Ramage, Douglas. *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*. London 1997; Morfit, Michael. *Pancasila: The Indonesian State Ideology According to the New-Order Government*. [o. O.] 1981.

²⁴⁵ Jones. *Culture, Power, and Authoritarianism*, S. 128-132.

²⁴⁶ Canonica-Walangitang. *The End of Suharto's New Order in Indonesia*, S. 40-49.

Während die Behörden mit Rückgriff auf das rhetorische Vokabular Sukarnos den Begriff *pembangunan* weiterhin mit dem Aufschwung der Nation und der Unabhängigkeit Indonesiens verbanden, änderte sich der Zugang zu Entwicklung grundlegend. Die *economi kekeluargaan* wurde durch eine neoliberale Wirtschaftspolitik mit modernisierungstheoretischem Hintergrund ersetzt. Zwei der einflussreichsten Gruppen in der frühen Wirtschaftspolitik unter der Präsidentschaft Suhartos waren die Technokraten und die Nationalisten. Viele dieser einflussreichen Technokraten kamen aus einer in den USA ausgebildeten Gruppe von Ökonomen – auch die Berkeley-Mafia²⁴⁷ genannt. Durch ihre Ausbildung in den USA wurden diese Entscheidungsträger mehrheitlich von den Wirtschaftstheorien der Modernisierung und später des beginnenden Neoliberalismus geprägt.²⁴⁸ Sie bildeten die Mehrheit der Mitglieder der BAPPENAS (*Badang Perencanaan Pembangunan Nasional* – Nationale Einheit zur Planung von Entwicklung) und ihre Entwicklungspläne, die REPELITA²⁴⁹ (*Rencana Pembangunan Lima Tahun* – Fünf-Jahres-Entwicklungspläne), sahen eine Konzentration auf Infrastruktur, Aufbau des internationalen Handels und der Modernisierung von Landwirtschaft und Industrie vor.²⁵⁰ Diese in den Industrienationen ausgebildeten Technokraten hatten – wie die Entwicklungsplanung unter Sukarno vor ihnen – kein Problem damit, sowjetische technische Hilfe zu akzeptieren und kapitalistische und kommunistische Planungsmodelle zu vermischen.²⁵¹ Die zweite Gruppe bestand aus einer Mischung von Nationalisten mit einer protektionistischen Wirtschaftspolitik zum Schutze der indonesischen Unternehmen – einer der Anführer dieser Gruppe war Ibnu Sutowo, Chef der staatlichen Ölfirma Pertamina – und einer Gruppe von Ingenieuren, für welche die langfristige Entwicklung Indonesiens in ein hoch-technologisiertes Land Priorität vor kurzfristigen Entwicklungsplänen hatte. Der wechselnde Einfluss dieser beiden Gruppierungen

²⁴⁷ Dazu gehörten wichtige Mitglieder der Regierung Suhartos, darunter etwa **Widjojo Nitisastro** (Minister für die nationale Entwicklungsplanung und Vorsteher von BAPPENAS (1967-1983) sowie späterer Minister für Wirtschaft, Finanzen und Industrie (1973-1983). Er arbeitete zudem nach 1983 als Berater für die weiteren REPELITAS und war bis zur Abdankung Suhartos dessen Wirtschaftsberater) oder **Ali Wardhana**, Finanzminister (1973-1983). Ein weiteres Mitglied war **Emil Salim** (Vize-Vorsitzender von BAPPENAS (1967–1971), Minister für Transport, Kommunikation und Tourismus (1973–1978), Minister für Entwicklung und Umwelt (1978–1983), Minister für Bevölkerung und Umwelt (1983–1993)). Insgesamt gehörten viele der prägenden Wirtschaftsberater Suhartos zu dieser Gruppe. Über den direkten Einfluss auf Suharto hinaus beeinflussten wichtige Mitglieder der Berkeley-Mafia auch den Aufbau neuerer Studiengänge an den Universitäten in Indonesien und beeinflussten damit auch die nächste Generation von Entscheidungsträgern (siehe dazu: Prawiro. *Indonesia's Struggle for Economic Development*, S. 83).

²⁴⁸ Williams, Mark. *Indonesia, Islam, and the International Political Economy: Clash or Cooperation?* New York 2017, S. 76-77; Prawiro. *Indonesia's Struggle for Economic Development*, S.83-85.

²⁴⁹ Es gab zwischen 1969 und 1993 fünf als REPELITAS bezeichnete 5-Jahrespläne: REPELITA I (1969-73) und II (1974-78) waren fast ausschliesslich auf Wirtschaftsförderung und Infrastrukturausbau ausgerichtet, wobei bereits in REPELITA II der Entscheid viel, dass alle Kinder Zugang zu einer Grundschulausbildung haben sollten. Ab REPELITA III (1979-83) wurden soziale Aspekte wie Bildung, Familienplanung oder das Gesundheitssystem stärker eingebunden. Aufgrund der Schwankungen der Ölpreise geriet die indonesische Wirtschaft in den 1970er/80er-Jahren in eine Schieflage und die Abhängigkeit der indonesischen Wirtschaft von der Ölindustrie wurde offensichtlich. Durch die entstehende Krise verschob sich der Fokus in REPELITA IV (1984-88) auf die Diversifizierung und den Ausbau der Industrie. In REPELITA V (1989-93) richtete sich das Augenmerk von BAPPENAS zudem auf den Export. Weiter sollte auch die Abhängigkeit von ausländischen Investoren und Entwicklungsorganisationen (Weltbank etc.) abgebaut werden (siehe dazu: Frederick, William; Robert Worden (Hgg.). *Indonesia: A Country Study*. Washington, D.C. 62011, S. 77-80 und S. 180-188).

²⁵⁰ Prawiro. *Indonesia's Struggle for Economic Development*, S. 18-19.

²⁵¹ Siehe dazu: Simpson. *Economists with Guns*.

führte in Indonesien zu einer Art entwicklungspolitischen Zickzackkurs. Je nach Machtverhältnis wechselten sich Perioden wirtschaftlicher Freiheit und stärkerer Kontrolle ab. Diese Unsicherheiten machten Indonesien langfristig für viele Privatunternehmen zu einem unzuverlässigen Wirtschaftspartner, weshalb die Investitionen aus dem privatwirtschaftlichen Sektor eher verhalten ausfielen.²⁵²

Mit der immer deutlicheren Machtverschiebung zugunsten der Technokraten stabilisierte sich der Wirtschaftskurs Indonesiens und die internationalen Investitionen nahmen wieder zu.²⁵³ Durch die Rückkehr der Hilfe aus dem Ausland und die steigenden Ölpreise in den 1970er-Jahren konnte Indonesien erstmals eine längere Periode des wirtschaftlichen Wachstums von durchschnittlich 5% verzeichnen.²⁵⁴ Die angestrebte politische Linie zur Organisation des wirtschaftlichen Wachstums basierte unter anderem auf der Idee von "rational policy-making by technocrats", welches mit einem "efficient bureaucratic mechanism [...]"²⁵⁵ verbunden werden müsse. Ein Beispiel für die Verschiebung des politischen Gewichts vom Militär zu den Technokraten war die Entlassung Ibnu Sutowos 1975. Sutowo war ein Angehöriger des Militärs und durch die Gunst Suhartos zum Präsidenten der staatlichen Ölfirma Pertamina geworden. Trotz Vorwürfen von schwacher Führung und wirtschaftlicher Unkenntnis musste er seinen Posten erst verlassen, als im Laufe einer Untersuchung die hohe Verschuldung der Firma aufgedeckt wurde. Aufgrund von Fehlinvestitionen und der Ölkrise 1973 verschuldete sich die Firma auf 10 Milliarden US-Dollars, was damals etwa 30% des BIP Indonesiens ausmachte.²⁵⁶ Seine Entlassung wurde als Sieg der Technokraten angesehen, die eine "political decision based on rationalism"²⁵⁷ erreichen konnten.²⁵⁸

"Suharto places economic policy in the hands of western-trained economists, the so-called technocrats, with the assistance of the international Monetary Funds (IMF) and World Bank Experts. The New Order got foreign aid from the United States, Japan and the Inter-Governmental Group on Indonesia (IGGI)."²⁵⁹

Ein Grundproblem der indonesischen Wirtschaft blieb die Abhängigkeit von der Ölindustrie, auf welcher der Wirtschaftsboom zu Beginn fusste. Die Investitionen aus dem Ausland waren in einzelne Wirtschaftszweige geflossen und obwohl die Wirtschaft wuchs, profitierten nur die wenigsten von den Geldflüssen, der Grossteil der Bevölkerung blieb hingegen vom Aufschwung ausgeschlossen. Ausserdem wurden viele Wirtschaftszweige von wenigen, meist zentral geleiteten Regierungsunternehmen monopolisiert, was den Aufschwung der Privatwirtschaft zusätzlich verhinderte. Erst in den 1980er-Jahren wurde Indonesien vom IWF und der Weltbank dazu gedrängt, die staatlich geleitete Wirtschaft an eine *post-oil economy* anzupassen. Die Protektion der eigenen Unternehmen wurde graduell abgebaut und mehr wirtschaftlicher Wettbewerb zugelassen.²⁶⁰

²⁵² Canonica-Walangitang. The End of Suharto's New Order in Indonesia, S. 40-43.

²⁵³ Siehe dazu auch: Smith, Benjamin. Hard Times in the Lands of Plenty: Oil Politics in Iran and Indonesia. Ithaca 2007.

²⁵⁴ Prawiro. Indonesia's Struggle for Economic Development, S. 18-20.

²⁵⁵ Masuhara. The end of personal rule in Indonesia, S. 11.

²⁵⁶ Hill, Hal Christopher. The Indonesian Economy. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000, S. 103-105.

²⁵⁷ Masuhara. The end of personal rule in Indonesia, S. 11.

²⁵⁸ Ebd., S. 10-12.

²⁵⁹ Canonica-Walangitang. The End of Suharto's New Order in Indonesia, S. 33.

²⁶⁰ Ebd., S. 40-45.

Ab 1982 und der Einführung der *Pancasila* als zwingende Grundlage aller sozialen und politischen Organisationen baute Suharto seine Kontrolle über die in Indonesien aktiven NGOs und die in Entwicklung eingebundenen kirchlichen Organisationen aus. Die Regelung, dass alle sozialen Organisationen, einschliesslich aller religiöser Institutionen, die *Pancasila* zu ihrer *asas tunggal* – ihrer Basisphilosophie – machen mussten, wurde 1985 im Gesetz verankert. Dieses Gesetz wurde von den Behörden als Hebel, um Organisationen, Medien oder die kaum mehr vorhandenen politischen Opposition zu überwachen und einschränken, eingesetzt.²⁶¹ Internationale NGOs hingegen mussten diese Grundlage nicht erfüllen. Diese leisteten in vielen Punkten wichtige Unterstützungsarbeit für die entwicklungspolitischen Massnahmen der staatlichen Modernisierungsprojekte und konnten sich so – auch die *Pancasila* als Grundphilosophie anzunehmen – die Unterstützung der Behörden sichern.²⁶²

Die Aussenpolitik Indonesiens wurde unter der Präsidentschaft Suhartos von zwei Strategien geprägt: Vermeidung von Konfrontation mit grossen Staaten und Ablehnung jeglicher Kritik. Ziel dieser Politik war der Aufbau von wirtschaftlichen Beziehungen zu anderen Nationen, solange sich diese nicht in die internen politischen Entscheidungen einmischten.²⁶³ Dies zeigte sich etwa in der fortlaufenden Repression der Opposition trotz anhaltender internationaler Kritik. Diese Repression traf Kritiker im eigenen Lager und auch die Studentenbewegung, kritische Zeitschriften oder muslimische Gruppen, die sich nicht mit Suhartos Politik einverstanden erklärten. Unruhen und interne Zwiste zwischen unterschiedlichen Fraktionen des Militärs sowie zwischen dem Militär und anderen an der Regierung beteiligten Gruppierungen brachen im Laufe seiner Präsidentschaft nie ganz ab.²⁶⁴ Nichtsdestotrotz sieht Edward Aspinall einen der Hauptgründe für das lange Bestehen des Regimes unter Suharto in einer Kombination aus dem Zulassen von Protesten in weniger wichtigen Fragestellungen und harter Repression bei territorial- oder machtpolitischen Fragen.²⁶⁵ Gleichzeitig ermöglichte der Wirtschaftsaufschwung den Auf- und Ausbau der Verwaltungskapazität der Regierung, wodurch die Kontrolle Suhartos über politische Unruhen und Entwicklungen zunahm und er seine politischen Pläne umfassend durchsetzen konnte.²⁶⁶ Die Faktoren, die zum Ende der Präsidentschaft Suhartos führten, sind vielzählig und können hier nicht im Detail untersucht werden.²⁶⁷ 1997 wurde Indonesien von einer Finanzkrise getroffen und die indonesische Wirtschaft litt schwer unter dem Wertverfall der Rupiah. Gleichzeitig kam es im ganzen Land

²⁶¹ Vergleiche hierzu unter anderem: Nyman, Mikaela. *Democratising Indonesia: The Challenges of Civil Society in the Era of Reformasi*. Kopenhagen 2006, S. 35-36.

²⁶² Fountain. *Translating Service*, S. 112-113.

²⁶³ Inada, Juichi. *Governance Factors in Indonesian Economic Development*. In: Shimomura, Yasutani. *Asian Development Experience*, 2 (2003), S. 137-165.

²⁶⁴ Slater. *Altering Authoritarianism*, S. 147-152.

²⁶⁵ Aspinall, Edward. *Opposing Suharto: Compromise, Resistance, and Regime Change in Indonesia*. Stanford 2005, S. 2.

²⁶⁶ Smith, Benjamin. *Hard Times in the Lands of Plenty: Oil Politics in Iran and Indonesia*. Ithaca 2007.

²⁶⁷ Siehe dazu: Anderson, Benedict R. O'G., Benedict Anderson. *Violence and the State in Suharto's Indonesia* 2018; Jun Honna. *Military Politics and Democratization in Indonesia*. Hoboken 2013; Schwarz, Adam. *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability*. Singapore 2013; Kingsbury, Damien. *The Politics of Indonesia*. Melbourne 2005; Manning, Chris (u.a.) (Hgg.). *Indonesia in Transition: Social Aspects of Reformasi and Crisis*. Singapore 2000.

zu regionalen und sozialen Konflikten. Trotz der Krise und den Forderungen nach politischen Reformen liess sich Suharto 1998 wiederwählen; seinem Kabinett gehörten seine Tochter und andere enge Vertraute an. Diese offene Zurschaustellung des Nepotismus liess den Ruf nach Reformen erstarken und die Bewegung der *reformasi* wuchs. Diese Bewegung wurde von Studenten und intellektuellen Kreisen angeführt und weitete sich nach dem Eklat um die Kabinettsbesetzung Suhartos aus. Aus Angst vor einem politischen Umsturz schlossen sich auch einige Parlamentsmitglieder der Reformbewegung an und am 21. Mai 1998 wurde Suharto zum Rücktritt gezwungen und seine Regierung aufgelöst.²⁶⁸ Damit begann eine neue Ära in Indonesien und die politischen Landschaft Indonesiens veränderte sich massgeblich.²⁶⁹

3. Die Rolle der christlichen Gemeinschaft in Indonesien

Innerhalb des Untersuchungszeitraumes dieser Arbeit war Indonesien immer eine Nation mit einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft, in der – abgesehen von regionalen Ausnahmen – die muslimische Glaubensgemeinschaft eine deutliche Mehrheit bildete. Überregional gesehen gehörten 85% der muslimischen Mehrheit an und die christlichen (9%) sowie die hinduistischen und buddhistischen Gemeinschaften (zusammen 3%) bildeten kleine Minderheiten. Regional gesehen verschob sich dieses Gleichgewicht je nach lokalen Begebenheiten.²⁷⁰

Das Christentum kam mit den Kolonialherren aus Europa nach Indonesien, wodurch die ersten christlichen Gemeinden eng mit der fremden Herrschaft verbunden waren. Sowohl in den portugiesischen Handelskolonien, die im 16. Jahrhundert in Indonesien entstanden, als auch später unter der Kolonialherrschaft der Niederländer traten viele der im Staatsapparat eingebundenen Einheimischen einer christlichen Glaubensgemeinschaft bei. Dabei entstanden lokale Kirchen mit eigenen Bräuchen und in vielen Regionen wurden alte, dem *adat* entsprechende Handlungsanleitungen in den christlichen Glauben eingebunden.²⁷¹ Um Konflikte zwischen der muslimischen Mehrheit und der christlichen Bevölke-

²⁶⁸ Masuhara. The end of personal rule in Indonesia, S. 188-235.

²⁶⁹ Siehe dazu: Purdey, Jemma, Antje Missbach, Dave McRae. Indonesia: State and Society in Transition. Boulder 2020; Pribadi, Airlangga. The Vortex of Power: Intellectuals and Politics in Indonesia's Post-Authoritarian Era. Singapur 2019; Haripin, Muhammad. Civil-Military Relations in Indonesia: The Politics of Military Operations Other Than War. New York 2019; Hefner, Robert W. Routledge Handbook of Contemporary Indonesia. New York 2018; Williams. Indonesia, Islam, and the International Political Economy; Mūrādī. Politics and Governance in Indonesia: The Police in the Era of Reformasi. London: Routledge, 2014; Nyman. Democratising Indonesia.

²⁷⁰ Die statistische Erfassung der Religionszugehörigkeit ist schwierig einzustufen, da bei weitem nicht alle Menschen auf den äusseren Inseln statistisch erfasst wurden. Auffällig ist die prozentuale Verschiebung zwischen 1950 und 1980, denn während 1950 noch 95% der erfassten Personen den Islam als Religion angaben, waren es 1980 nur noch 87.1%. Allerdings schloss Mujiburrahman in seiner Studie, dass nur sehr wenige vom Islam zu anderen Religionen übertraten, sondern dass die Verschiebung eher durch bessere statistische Erfassung auf den äusseren Inseln zustande kam (siehe dazu: Feener. Religious Competition and Conflict over the Longue Durée, S. 13-14).

²⁷¹ Besondere Flexibilität wiesen dabei die Bevölkerungsgruppen der Molukken auf. Die ersten Konvertiten wurden in die Kolonialverwaltung aufgenommen und 'Christsein' wurde gleichbedeutend mit wirtschaftlichem Erfolg und erhöhtem sozialen

rung – und ebenso zwischen den katholischen Orden und den protestantischen Missionen – zu vermeiden, bestimmte die Kolonialregierung einzelne Gebiete, in denen jeweils eine Glaubensrichtung verbreitet werden sollte. So ist es zu erklären, dass Flores bis heute katholisch geprägt ist, die Region Nord-Sulawesi eine protestantische Region wurde und Java – abgesehen vom Personal der Kolonialverwaltung – weitgehend muslimisch blieb.

Entwicklungsbestrebungen im Sinne der Modernisierung wurden bereits unter der niederländischen Kolonialregierung mit einer spezifisch christlichen Rhetorik verbreitet. Als modern galt lange der zivilisierte Christ, der eine höhere Bildung besass und Teil der herrschenden Elite sein konnte. Allerdings, wie Lorraine Aragon²⁷² herausarbeitete, gab es zwischen dem Ansatz der Kolonialregierung und der lokal umgesetzten christlichen Praxis grosse Unterschiede, welche nicht zuletzt durch die starke Indigenisierung der Kirchen zustande kam. Die europäischen Kirchen mussten Kompromisse eingehen und teilweise Glaubenspraktiken akzeptieren, die mit ihrem Verständnis von Kirche wenig zu tun hatten. Als im Zweiten Weltkrieg die Japaner Indonesien besetzten, wurden die Missionsangestellten dazu gezwungen, ihre oft noch jungen Gemeinden zu verlassen und es kam zu einem abrupten Unterbruch der christlichen Missionstätigkeit aus Übersee in Indonesien. Wie Andreas Türk²⁷³ in seiner Studie zu den Kirchen in Sumba zeigt, wuchs durch die Jahre in der Selbstständigkeit auch das Selbstbewusstsein der einzelnen christlichen Gemeinden in Indonesien. In Verbindung mit den nationalen Unabhängigkeitsbestrebungen wuchs auch der Widerstand gegen den die direkte Einflussnahme der ehemaligen Kolonialkirchen. Die indonesischen Kirchen übernahmen zunehmend eigene Glaubenssätze, bildeten ihr Personal selber aus und betonten ihre Unabhängigkeit.²⁷⁴ Nichtsdestotrotz blieb auch nach der Unabhängigkeit noch eine finanzielle und teilweise auch personelle Abhängigkeit bestehen. Um letzteren Mangel zu beheben, wurden entsprechende Kandidaten auf Universitäten in den Industrienationen geschickt (hauptsächlich in die USA und die Niederlande, aber auch nach Deutschland und in die Schweiz). Durch ihre dortige Ausbildung kamen die zukünftigen Mitglieder der Kirchenführung unter den Einfluss der Entwicklungskonzeptionen vor Ort. Dieser Einfluss wurde insbesondere in der Entwicklungsagenda des indonesischen Rates der Kirchen sichtbar.

Unter der Kolonialherrschaft gewannen die christlichen Gemeinschaften grossen Einfluss, da sie durch ihre Nähe zu der Kolonialregierung oft eine bessere Schulbildung und damit einhergehend auch eine bessere soziale Stellung einnahmen. Als die Kolonialzeit endete, fürchteten viele der christlichen Angestellten um ihre Position und ihren gesellschaftlichen Status. Als Auswirkung der besseren Schulbildung

Status. Die katholischen Bräuche (Einfluss der Portugiesen) wurden beibehalten, da die meisten keinen Unterschied zwischen Katholiken und Calvinisten machten. Zudem behielten sie auch das *adat* bei und 'christianisierten' dieses oberflächlich. Siehe: Bartels, D. *The Evolution of God in the Spice Islands: Covering and Diverging of Protestant Christianity and Islam in the Moluccas during the Colonial and Post-Colonial Periods*. In: Schröter. *Christianity in Indonesia*, S. 225-258.

²⁷² Aragon. *Fields of the Lord*.

²⁷³ Türk, A. *Christentum in Ostsumba: Die Aneignung einer Weltreligion in Indonesien aus praxistheoretischer Sicht*. Stuttgart 2010.

²⁷⁴ Ebd., S. 51-69.

vieler christlichen Familien war Sukarno jedoch für den Aufbau seiner Regierung und seiner Verwaltungseinheiten auf die oft einflussreichen und finanziell starken christlichen Familien angewiesen. So nahmen die Christen, obwohl sie in der Gesellschaft nur eine Minderheit vertraten, auch nach der Unabhängigkeit eine zentrale politische Rolle ein. Diese wurde auch durch die Machtübernahme Suhartos nur geringfügig geschmälert.²⁷⁵

Durch die Fülle von Missionsorden und die grossen geografischen Distanzen zwischen den einzelnen christlichen Gemeinden entstand eine grosse Vielfalt an eigenständigen christlichen Kirchen in Indonesien. Insbesondere bei den protestantischen Gemeinden kannte beinahe jede eine eigene Liturgie und Kirche. Die protestantischen Kirchen mit dem grössten Vermögen und den höchsten Mitgliederzahlen sind die Batak-Kirchen in Sumatra, die Minahasa-Kirche in Nord-Sulawesi und die zusammengeschlossenen protestantischen Kirchen in Java.²⁷⁶ Wegen ihren kolonialen Wurzeln und ihrer Mehrheit in einzelnen Konfliktregionen (wie z.B. Ost-Timor) wurde die christliche Gemeinschaft in der Zeit der *New-Order*-Regierung Suhartos mehrfach als eine Gefahr für die indonesische Einheit bezeichnet. Meistens waren diese Spannungen weniger im Alltag der Bevölkerung als vielmehr in politischen Organisationen und Parteien oder sozialen Bewegungen auszumachen.²⁷⁷

Die Einführung der *Pancasila* als Staatsideologie sollte nicht zuletzt auch die Spannungen zwischen der muslimischen Mehrheit und den einflussreichen christlichen Gemeinden entschärfen. Durch die *Pancasila* sollte – zumindest in der Idee – eine Gleichberechtigung der fünf grössten Religionsgemeinschaften erreicht werden. Während den Verhandlungen zur indonesischen Unabhängigkeitserklärung wurde als Zugeständnis an die Vertretung der muslimischen Religionsgemeinschaft, die sich eine staatliche Organisation des religiösen Lebens in Indonesien wünschten, ein Religionsministerium – das *Departemen Agama* – eingerichtet.²⁷⁸ Dieses Ministerium sollte auf der Grundlage der *Pancasila* das religiöse Leben steuern. Bereits kurz nach der Unabhängigkeit entstand schliesslich eine staatliche Definition von *agama*, wobei die vier Merkmale einer Religion eine göttliche Offenbarung, Propheten, eine heilige Schrift und verbindliche Richtlinien für die Gläubigen umfassen sollten.²⁷⁹ Später wurde das Konzept *ketuhanan yang maha esa* hinzugefügt, also der in der *Pancasila* festgeschriebenen Glauben an einen

²⁷⁵ Aritonang/Steenbrink. A history of Christianity in Indonesia, S. 203-217.

²⁷⁶ Siehe zu den einzelnen Kirchen auch: Tumanggor, Raja Oloan. Adat und christlicher Glaube: eine missionstheologische Studie zur Inkulturation des christlichen Glaubens unter den Toba Batak (Indonesien). München 2014; Sitanggang, Pintor Marihot. The Seed of the Word: A Study of the Development of Christianity in the Life of the Toba Batak People in Indonesia from Missionary Witnesses to the Present. [Chicago] 2012; Sumardi, Y. M. Sejarah Gereja Kristen Jawa: Mewujudkan Kemandirian Teologi, 1945-1996. Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen, 2007 (Übers. N. Rui: Die Geschichte der Christlichen Kirchen auf Java: Schaffung der theologischen Unabhängigkeit); Paat, Laurens Hendrik. Die theologisch-ökumenischen Partnerschaftsgrundgedanken der Kirchen Indonesiens. Am Beispiel der Evangelischen Kirche in der Minahasa. Frankfurt am Main 1991.

²⁷⁷ Vergleiche hierzu: Franke, Edith. Einheit in der Vielfalt: Strukturen, Bedingungen und Alltag religiöser Pluralität in Indonesien. Wiesbaden 2012, S.82-95; S.190-200.

²⁷⁸ Aritonang, Jan. *The Ecumenical Movement in Indonesia with special attention to the National Council of Churches*. In: Aritonang/Steenbrink. A history of Christianity in Indonesia, S. 823-865, hier S. 851-853.

²⁷⁹ Der Begriff *agama* ist Sanskrit für Religion und umfasst sowohl die Religion als auch die Glaubenspraxen.

allmächtigen Gott. Mit einem Präsidialerlass (1/PNPS/1965) – in der Literatur meist als Blasphemie-Gesetz bezeichnet – wurde 1965 definiert, welche Religionen diesen Kriterien entsprachen und somit ausgeübt werden durften, und Massnahmen gegen die Diffamierung von Religion festgehalten. Zu den akzeptierten Religionen gehörten: Islam, Protestantismus, Katholizismus, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus. Andere Religionen wie Judentum, Taoismus etc. sollten dabei nicht verboten werden, wurden allerdings in ihrer Ausübung eingeschränkt. Nur die sechs offiziell anerkannten Religionen hatten das Recht auf Religionsfreiheit. Angehörige der anderen Religionen mussten mit diversen Sanktionen rechnen und auch damit, dass ihre Religion in Zukunft verboten werden könnte.²⁸⁰ 1979 sollte der Konfuzianismus aufgrund der Konflikte mit der chinesischen Minderheit in Indonesien seinen Status als Religion verlieren.²⁸¹ Die Naturreligionen vieler indigener Gemeinschaften wurden ebenfalls nicht als *agama* anerkannt, sondern galten als *budaya* und *adat*.²⁸² Diese Einteilung bedeutete, dass diese Religionsformen nicht als vollständige Religion anerkannt wurden. Aufgrund der Aberkennung des Religionsstatus galten diese Gemeinschaften als religionslos und – anders als in Gemeinschaften, die einer der anerkannten Religionen angingen – unter den Mitgliedern dieser Religionsgemeinschaften durfte missioniert werden. Diese Einordnung hatte des Weiteren in administrativer Hinsicht Folgen. Da die indigenen Traditionen nicht als *adat* und Naturreligionen nicht als Religion anerkannt wurden, existierte keine Vertretung innerhalb des Religionsministeriums. So wurden diese Gemeinschaften von jeglichem Mitspracherecht bei religiösen Fragen ausgeschlossen. Später, unter Suharto, wurden Religionsgemeinschaften noch weiter eingeschränkt. Durch ein Gesetz sollte erreicht werden, dass alle sozialen Organisationen – und als solche wurden etwa Kirchen oder Religionsgemeinschaften gesehen – die *Pancasila* als Grundlage in ihre eigenen Statuten aufnehmen mussten.²⁸³ Die *Pancasila* wurde damit zunehmend zu einer von oben diktierten Zivilreligion und während Sukarno dadurch Spielraum für religiösen Pluralismus schaffen wollte, verengte Suharto diesen durch die Durchsetzung der *Pancasila* zunehmend.²⁸⁴

Die Muslime bildeten – wie bereits erwähnt – stets eine Mehrheit in der indonesischen Gesellschaft. Allerdings führten auch nach der Christianisierung während der Kolonialherrschaft einzelne politische Entscheide zu prozentualem Zuwachs der christlichen Bevölkerung – zumindest auf dem Papier. Ein erster Entscheid war jener, dass der Animismus – wie er in Teilen Sumatras, Kalimantan, Sulawesi oder West-Papua weiter praktiziert wurde – nicht als Religion anerkannt wurde. Diesen Standpunkt vertrat

²⁸⁰ Sinn, Simone. Religiöser Pluralismus im Werden: religionspolitische Kontroversen und theologische Perspektiven von Christen und Muslimen in Indonesien. Tübingen 2014, S. 22-23.

²⁸¹ Winkelmann, Christine. Kulturelle Identitätskonstruktionen in der Post-Suharto Zeit: Chinesischstämmige Indonesier zwischen Assimilation und Besinnung auf ihre Wurzeln. Wiesbaden 2014, S. 58.

²⁸² *Budaya* sind kulturelle Traditionen und *adat* das Brauch- und Gewohnheitsrecht. Im *adat* wurden oft auch die lokale Administration, Rechtsprechung und religiöse Autorität festgemacht. Als Indonesien zu einem Nationalstaat mit staatlichem Rechtssystem und Administration wurde, kam es häufig zu regionalen Konflikten wegen der Unvereinbarkeit von *adat* und nationaler Ordnung.

²⁸³ Siehe dazu auch Kapitel D 2.1 Organisation und Aufbau des indonesischen Kirchenrates.

²⁸⁴ Sinn. Religiöser Pluralismus im Werden, S. 23-25.

sowohl die Regierung Sukarnos als auch später jene Suhartos. Durch die Ablehnung des Animismus als Religion mussten die betroffenen Gemeinschaften eine andere Religion annehmen. Da in vielen dieser Regionen christliche Missionen vorhanden waren und so das Christentum vielen nicht ganz fremd war, traten viele der betroffenen Gemeinschaften in Massentaufen dem Christentum bei. Der Beitritt zum Christentum wurde für diese oft stark am *adat* orientierten Gruppen durch die Anpassungsfähigkeit des christlichen Glaubens erleichtert, der viele traditionelle Feste nicht verbot.

Eine zweite Welle der Christianisierung gab es wegen den Unruhen bei der Machtergreifung Suhartos und der Verfolgung von Kommunisten. Der Atheismus, zu dem sich viele der Mitglieder der PKI bekannten, wurde verboten. Durch die Verknüpfung von Atheismus und der PKI wurde im Umkehrschluss die Zugehörigkeit zu einer anerkannten Religion zu einem Schutzschild gegen die Anschuldigungen, ein Sympathisant der nun verbotenen PKI zu sein.²⁸⁵

Ein dritter Anstieg verzeichneten die christlichen Gemeinden, als der Konfuzianismus, die chinesische Sprache und chinesischen Feste und Traditionen verboten wurden. Die chinesische Minderheit in Indonesien verfügte über wirtschaftlichen Einfluss und konnte sich entsprechend unter der *New-Order*-Regierung entfalten. Allerdings wurde sie kulturell nicht behandelt. Von staatlicher Seite wurde der Übertritt zum Islam und die Indonesisierung des Namens als Zeichen der Assimilation der chinesischen Einwanderer in die Kultur Indonesiens propagiert, viele der Chinesen wählten jedoch das Christentum.²⁸⁶ Auch nach dem Übertritt zum Christentum war den Mitgliedern der chinesischen Minderheit eine Teilnahme an politischen Aktivitäten verboten und der einzige Austausch zwischen ihnen und den Behörden erfolgte über eine spezielle Einheit, die dem Innenministerium angegliedert war. Während der Zeit der *New-Order* kam es mehrfach zu Übergriffen auf chinesische Minderheiten und die Behörden verboten sogar die chinesische Sprache und chinesische Schulen. Die Repression hielt über Suhartos Regierungszeit hinaus an und 1998 kam es in Folge einer erneuten Welle der Aggression gegen die chinesische Minderheit zu einem Exodus chinesischstämmiger Indonesier.²⁸⁷ H.M. Rasyidi bezeichnete 1976 die neu zum Christentum übergetretenen Gruppen als *kristen beras* – als Reis-Christen, die das Christentum nicht wegen dem Glauben, sondern wegen materiellen oder sozialen Interessen wählten.²⁸⁸ Durch die genannten politischen Entscheide erhöhte sich der Anteil der christlichen Bevölkerung in Indonesien, was zunehmend zu Spannungen zwischen muslimischen und christlichen Gemeinschaften führte.²⁸⁹

²⁸⁵ Six, Clemens. *Secularism, Decolonisation, and the Cold War in South and Southeast Asia*. London 2018, S. 174-175.

²⁸⁶ Vergleiche hierzu: Soleiman, Yusak; Karel Steenbrink. *Chinese Christian Communities in Indonesia*. In: Aritonang/Steenbrink. *A history of Christianity in Indonesia*, S. 903-922, hier S. 916-922.

²⁸⁷ Winkelmann. *Kulturelle Identitätskonstruktionen in der Post-Suharto Zeit*, S. 57-64.

²⁸⁸ Kim, Hyung Jun. *The Changing Interpretation of Religious Freedom in Indonesia*. In: *Journal of Southeast Asian Studies*, 29 (1998), S. 357-358.

²⁸⁹ Kersten, Carool. *A History of Islam in Indonesia: Unity in Diversity*. Edinburgh 2017, S. 110-111. (Siehe dazu auch: Magnis-Suseno, Franz. *Christlicher Glaube und Islam in Indonesien: Erfahrungen und Reflexionen zu Mission und Dialog*. Innsbruck 2017; Farhadian, Charles. *Christianity, Islam, and Nationalism in Indonesia*. New York 2008).

Dies führte auch in entwicklungspolitischen Fragen zu Problemen. Einigen christlichen Organisationen wurde etwa vorgeworfen, dass sie Muslimen finanzielle Zuwendungen zugesagt zu haben, sollten sich diese zum Christentum bekennen. Solche Vorwürfe von unerlaubter Missionierung durch Entwicklungsprogramme erschwerten die Durchführung der entwicklungspolitischen Massnahmen der Kirchen.²⁹⁰ Innerhalb des muslimischen Diskurses wurde die Christianisierung als eine Verschwörung zwischen der christlichen Missionsgemeinschaft und anderen Feinden des Islams verstanden. Die Möglichkeit einer Verschwörung vonseiten der christlichen Bevölkerung zusammen mit säkularen Kräften oder dem Ausland wurden als eine neue Form der Kreuzzüge gesehen und als Folge der Arroganz der angenommenen kulturellen Überlegenheit des Westens verstanden.²⁹¹ Diese Beschuldigungen führten zu anti-christlichen Protesten in Makassar und später auch in Java. Diese Ereignisse führten dazu, dass im November 1967 eine nationale Konferenz zu Religion ("Musyawarah atar Agama") einberufen wurde. Mit dem rhetorischen Rückgriff auf die *Pancasila* erklärte Suharto an dieser Konferenz, dass auch seine Regierung an der Religionsfreiheit festhalten werde. Gleichzeitig machte er deutlich, dass die Religionsbehörde letztendlich darüber zu entscheiden habe, was als angemessenes Verhalten der religiösen Organisationen zu verstehen sei.²⁹² Auf der Vollversammlung des indonesischen Kirchenrates 1976 versprach Suharto in seiner Rede, dass alle Missionstätigkeit eingeschränkt werden sollte. Er betonte dabei, dass es gut sei, wenn eine Religion die eigene Anhängerschaft vermehren und eigene Gotteshäuser bauen wolle, dies müsse zur Sicherung des inneren Friedens allerdings kontrolliert und in Absprache mit allen Religionsgruppen geschehen. Er machte zudem deutlich, dass nicht alle Geldflüsse aus dem Ausland schlecht seien, diese aber durch die Behörden reguliert werden müssten, damit keine Spannungen entstünden.²⁹³ Damit nahm er vorweg, was später durch das Religionsministerium umgesetzt werden sollte und in den 1980er-Jahren zu Spannungen zwischen dem indonesischen Rat der Kirchen und seinen internationalen Partnerorganisationen führte. Die *Pancasila* sah vor, dass jede Religionsgruppe die zentralen Praktiken ihrer Religion ausüben durfte. Die Vertreter des christlichen Glaubens aber interpretierten auch die Mission als einen integralen Bestandteil ihres Selbstverständnisses als Christen.²⁹⁴ Dieses Beharren wurde als christliche Intoleranz interpretiert und führte zu Spannungen mit den Vertretern der muslimischen Mehrheit. Diese Spannungen hielten auch dann noch weiter an, als sich die Christen zu Kompromissen bereit erklärten: "(...) they agreed to forbid all kinds of improper methods of propaganda such as persuading, seducing, forcing and offering gifts, but they could not accept that they were forbidden to obey the divine call to preach the gospel to all mankind."²⁹⁵

²⁹⁰ Feener. Religious Competition and Conflict over the Longue Durée, S. 11-17.

²⁹¹ Mujiburrahman. Feeling Threatened, S. 300.

²⁹² Kim. The Changing Interpretation of Religious Freedom in Indonesia, S. 357-373, hier S. 366-367.

²⁹³ HUA 546 588 Schekatz, Herbert. Bericht über die Vollversammlung des DGI, Salatiga 1.-12.7.1976. Paper ML 3.2. [o. O.] 22.9.1976, S. 1-3.

²⁹⁴ Kim. The Changing Interpretation of Religious Freedom in Indonesia, S. 357-358.

²⁹⁵ Aritonang/Steenbrink. A history of Christianity in Indonesia. S. 206-208, Zitat S. 208.

Die anhaltenden Spannungen zeigten sich auch an einem nationalen Seminar für das Führungspersonal von Religionsgemeinschaften, das vom 24. Juni bis 6. Juli 1979 stattfand. Aus muslimischen Kreisen wurde gefordert, dass die *Shari'a*-Gesetze für die muslimische Gemeinschaft den nationalen Gesetzen übergeordnet sein sollten oder dass der Islam, als religiöse Entscheidungsmacht, anerkannt werden sollte. Diese Forderungen wurden jedoch sowohl von gemäßigteren muslimischen Organisationen als auch von allen anderen Religionsvertretungen abgelehnt. Am Ende des Seminars wurde eine Vereinbarung mit dem Ziel, eine friedliche Gemeinschaft in Indonesien gemeinsam auszubauen, unterzeichnet. Zu diesem Zweck wurde etwa ein spezielles Beratungsorgan, in dem sich eine Vertretung des Religionsministeriums mit einer Vertretung der einzelnen Religionsräte austauschen sollte, geschaffen.²⁹⁶

Viele dieser Spannungen beschränkten sich in den 1970-er Jahren auf die politische Ebene oder auf einzelne Religionsvertretungen. Wie Karoline Dietrich²⁹⁷ in ihrer Arbeit betonte, war der Alltag der multireligiösen Bevölkerung Indonesiens lange Zeit eher von zwischenreligiöser Kooperation als von Differenzen geprägt. Dies belegen die nachbarschaftliche Hilfe und die gemeinsame Vorbereitung religiöser Feste. Insbesondere in Java – dem regionalen Schwerpunkt der Studie Dietrichs – gab es die Tradition der nachbarschaftlichen Hilfe über die Religionsgruppe hinaus und die gemeinsame Vorbereitung der Hochfeste wie *Idul Fitri*²⁹⁸ oder Weihnachten gehören ebenso dazu wie die gemeinsame Pflege der Alten. Grenzen dieser Integrationsfähigkeit der Gesellschaft schienen hingegen erreicht, wenn es um eine zugewanderte Gruppe ging. Insbesondere in Regionen mit starker Binnenzuwanderung, kam es häufiger zu einer Spaltung der Gesellschaft in neue und alte Bevölkerungsteile. Durch die zunehmende Mobilität der Arbeitnehmer verlor die lokale Vernetzung und damit auch die Nachbarschaftshilfe an Bedeutung.²⁹⁹ Bei der Machtübernahme Sukarnos wurde der politische Einfluss der radikaleren muslimischen Gruppen eingeschränkt und die gemäßigteren muslimischen Kräfte gestärkt. Während der Regierungszeit Suhartos kam es jedoch zu einer zunehmenden Radikalisierung innerhalb einzelner muslimischen Gemeinschaften. In den 1970er-Jahren gewannen diese Gruppen vermehrt an Einfluss in der Bevölkerung und Suharto begann sie als Stütze seiner Herrschaft zu instrumentalisieren. Er finanzierte den Bau von Moscheen und Koranschulen aus staatlichen Geldern und integrierte die Kräfte der radikaleren Gruppierungen zunehmend in seine Regierung.³⁰⁰ Bereits in den 1970er-Jahren gab es eine Gegenbewegung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft. Rund um den Islamgelehrten Nurcholish Madjid entstand eine Gemeinschaft, die der Ideologie des Pluralismus folgte und eine integrative Theologie entwickelte. Nach dieser sollten Menschen, die nicht formal der muslimischen Religion angehören,

²⁹⁶ HUA 546 592 Nabanan, Soritua. Kurzbericht: Indonesien 1979. Cikini 2.11.1979, S. 4-10.

²⁹⁷ Dietrich, Karoline. Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit: Erfahrungen der Hilfswerke und Literaturstudie zu Indonesien, Malaysia, Philippinen. Münster 2005.

²⁹⁸ Dies ist der indonesische Name für das muslimische Fest des Fastenbrechens – *Eid al-Fitr*.

²⁹⁹ Dietrich. Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit, S. 88-90.

³⁰⁰ Berton, Greg. *Islam, Islamism and Politics in Indonesia*. In: Kingsbury, Damien (Hg.). *Violence in between: Conflict and Security in Archipelagic Southeast Asia*. Singapore 2006, S. 75-105, hier S. 92-93.

ebenso Eingang ins Paradies erhalten, wenn sie danach strebten, in Übereinstimmung mit den religiösen Überzeugungen ihres jeweiligen Glaubens zu leben. Damit stellte er die Alleingültigkeit des Islams infrage, betonte aber stattdessen die *Pancasila* als Grundgedanken. Seine Lehre wurde an den staatlichen islamischen Universitäten *Institusi Agama Islam Negara* (State University of Islamic Studies, IAIN) und *Universitas Islam Negeri* (State Islamic University, UIN) gelehrt und standen im Gegensatz zu den zunehmend von einer ultra-orthodoxen islamischen Lehre durchdrungenen Lehren anderer Universitäten. Die unter Nurcholish Madjid ausgebildete Generation islamischer Intellektueller kombinierte die als zu westlich empfundenen Konzepte von Freiheit und Demokratie mit den Lehren des Islams, der Befreiungstheologie und dem indonesischem *adat*.³⁰¹ Trotz dieser Bewegung nahm durch die wachsende Zahl der Salafisten auch der Einfluss des orthodoxen Islam in der indonesischen Gesellschaft zu. Einige muslimische Gemeinden schickten die zukünftigen Lehrkräfte ihrer muslimischen Schulen zur Ausbildung nach Saudi-Arabien und diese brachten den wahhabitisch geprägten Islam zurück nach Indonesien. Allerdings blieb die Anhängerschaft des ultra-orthodoxen Islams – abgesehen von einzelnen Regionen wie beispielsweise Aceh – eine Minderheit und die grösseren muslimischen Organisationen blieben weiterhin an einer Kooperation mit der Regierung und den Mitgliedern anderer Religionsgruppen interessiert.³⁰²

Die Forschung wies jedoch darauf hin, dass durch den Einfluss der islamischen Erneuerungsbewegung und des reformerischen Islams die Integrationsfähigkeit der islamischen Gesellschaft in Indonesien abnahm, denn im Unterschied zum traditionellen Islam grenzte sich die neu entstandene kollektive Identität der Muslime stärker von Nicht-Muslimen ab und die traditionelle Verbundenheit verlor an Wichtigkeit.³⁰³ Die Auswirkungen dieser Veränderungen wurden zunächst eher in kulturellen und sozialen Feldern spürbar und nur in geringem Umfang auf der politischen Ebene.³⁰⁴ Trotzdem hielt sich in den 1970er-Jahren unter den in Indonesien aktiven christlichen Organisationen die Überzeugung, dass eine direkte Konfrontation zwischen der Regierung und den Muslimen, oder zwischen muslimischen und christlichen Bevölkerungsgruppen, sehr unwahrscheinlich sei.³⁰⁵ Die neuere Forschung weist weiter darauf hin, dass sich die politische Macht in Indonesien nach Suhartos Rücktritt zusehends hin zu einem konservativ geprägten Islam verschoben habe.³⁰⁶

³⁰¹ Magnis-Suseno, Franz. *Pluralism under Debate. Indonesian Perspectives*. In: Schröter. *Christianity in Indonesia*, S. 347-359.

³⁰² Pall, Zoltan. *Between Ideology and International Politics: The Dynamics and Transformation of a Transnational Islamic Charity*. In: Fountain/Bush/Feener. *Religion and the Politics of Development*, S. 177-201.

³⁰³ Kim, Hyung Jun. *Reformist Muslims in a Yogyakarta Village the Islamic transformation of Contemporary Socio-religious Life*. Canberra 2007.

³⁰⁴ Siehe dazu auch: Suryadinata, Leo; Evi Nurvidya Arifin; Aris Ananta. *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape*. Singapur 2003.

³⁰⁵ Siehe dazu: HUA 81 1281 Ulrich Beyer. Bericht zu der Lage in Indonesien. Bericht: Sitzung der EUKUMINDO vom 28.-29.5.1975. [o. O.] 1975. ("Eine offene Konfrontation seitens der Regierung mit dem Islam, aber ebenso zwischen Christenheit und dem Islam, ist im heutigen Indonesien augenblicklich aber nicht zu vermerken (...)") Ebd., S. 2).

³⁰⁶ Schröter, Susanne. *Religiöser Pluralismus in Indonesien*. In: Schulze, Fritz; Holger Warnk (Hgg.). *Religion und Identität: Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien*. Wiesbaden 2008, S. 1-22.

C Die Entwicklungsdiskussion des WCC – Grundlagen und Konzepte

1. Eckpunkte der Organisationsgeschichte und Organisationsstruktur

Im unmittelbaren Zeithorizont des Endes des Zweiten Weltkrieges und der Gründung der UNO wurde 1948 der *World Council of Churches*³⁰⁷ (WCC) ins Leben gerufen. Diese weltweite interkirchliche Dachorganisation umfasst eine Vielzahl protestantischer und orthodoxer christlicher Kirchen, und insbesondere zu deren Beginn wurde ein baldiger Zusammenschluss mit der römisch-katholischen Kirche für möglich gehalten.³⁰⁸ Ziel dieser ökumenischen Bewegung sollte es sein, eine gemeinsame Welt zu schaffen, verbunden durch die Idee einer einzelnen Weltkirche. In der Vorstellung, wie eine solche Gemeinschaft auszusehen habe, unterschieden sich die einzelnen nationalen Kirchenräte jedoch weitgehend. Die Idee einer gemeinsamen Kirche entstand bereits an der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910. Aufgrund des Ersten Weltkrieges wurden die Diskussionen und Verhandlungen jedoch vorübergehend unterbrochen. 1920 aber veröffentlichte das 1910 geschaffene Ökumenische Patriarchat – welches später zum Exekutivkomitee des WCC werden sollte – eine Enzyklika. Diese beinhaltete den Aufruf, sich einer gemeinsamen Kirche anzuschließen und in der Zeit des "gegenseitigen Misstrauens und der Verbitterung zwischen den verschiedenen Kirchen"³⁰⁹ eine gemeinsame Institution zu schaffen. Diese Aufforderung wurde im Gründungsmonat des Völkerbundes veröffentlicht, dessen Existenz die Mitglieder des Ökumenischen Patriarchats als Mahnung an die Kirchen, ebenfalls Eigeninitiative zu übernehmen, aufnahmen.

Erste Uneinigkeiten entstanden in der Debatte um die Notwendigkeit eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses der Mitgliedskirchen. Während orthodoxe Kirchen, um eine Einigung zu erzielen, auf der Grundlage eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses beharrte, sahen die Jungen Kirchen³¹⁰ – angelehnt an die asiatische Idee einer Einheit in Vielheit – einen Zusammenschluss ohne Angleichung der Glaubensbekenntnisse für möglich.³¹¹ Der anhaltende Dekolonialisierungsprozess erfasste die junge Organisation und die Kritik an den Missionierungskonzepten der christlichen Kirchen und ihrer Rolle in den ehemaligen Kolonialländern wuchs zunehmend. Diese Kritik kam nicht zuletzt von den Teilnehmern der

³⁰⁷ Durch die Ausweitung auf neue Fragen wurde die Weltmission zum WCC ausgebaut. Die Mission blieb ein zentraler Bestandteil, doch sollten nun auch soziale Fragen und gemeinsame theologische Denkprozesse angestrebt werden.

³⁰⁸ Siehe zu der Entwicklung des WCC bis 1968: Duguid-May. *Die Ökumenische Bewegung*, S. 239-263.

³⁰⁹ Patelos, Constantin (Hg.). *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement: Documents and Statements 1902-1975*. Genf 1978, S. 41.

³¹⁰ Als Junge Kirchen wurden diejenigen Kirchen bezeichnet, die durch die Dekolonisierung von ihren Mutterkirchen und Missionsorden unabhängig wurden. Im Gegensatz zur katholischen Kirche, die weiterhin als Ganzes dem Papst in Rom unterstand, lösten sich die protestantischen Kirchengemeinden zunehmend von ihren Gründervätern und wurden zu eigenständigen Kirchen. Manche dieser Jungen Kirchen waren zu diesem Zeitpunkt bereits 100 Jahre alt. Die Bezeichnung bezieht sich eher auf die erst kürzlich erreichte Selbstständigkeit, was die Auslegung der Bibel und die politische Ausrichtung betraf. Erst durch die Dekolonisierung der Kirchenleitungen wurde auch die Deutungshoheit der europäischen Theologen gebrochen (vergleiche hierzu: Kunter, Katharina, Annegreth Schilling. *"Der Christ fürchtet den Umbruch nicht" - Der Ökumenische Rat der Kirchen im Spannungsfeld von Dekolonisierung, Entwestlichung und Politisierung*. In: Kunter /Schilling. *Globalisierung der Kirchen*, S. 24-28).

³¹¹ Duguid-May. *Die Ökumenische Bewegung*, S. 239-244.

bereits 1927 stattfindenden Weltmissionskonferenz, an welcher festgehalten wurde, dass die Mitgliedskirchen "jedes Anzeichen für einen religiösen Imperialismus" zurückweisen würden und die "Jungen Kirchen das Evangelium mit ihrem Geist und in einer ihrem ethnischen Erbe entsprechenden Weise zum Ausdruck bringen"³¹² lassen sollten. Durch die Erfahrung des Zweiten Weltkrieges und den Einfluss der Bekennenden Kirche³¹³ entstand 1948 das Ökumenische Institut in Bossey, das als Vorbild für die regionalen Kirchenräte diente. 1959 bildete sich mit der *East Asia Christian Conference* (EACC) – später in *Christian Conference of Asia* (CCA) umbenannt – die erste institutionalisierte regionale Einheit des Ökumenischen Rates.³¹⁴ Die Erfahrung des Zweiten Weltkrieges und die Folgen der Dekolonialisierung prägten die politische Haltung des WCC.³¹⁵ An der Vollversammlung in Neu-Delhi nahmen Kirchen aus allen Regionen teil und eine deutlich anti-koloniale Haltung prägte den Konferenzreport von Visser't Hooft:

"Die Kirche muss danach streben, eine Gemeinschaft von der Art zu sein, wie die Welt nach Gottes Willen werden soll. [...] In ihr sollen die Unterschiede von Geschlecht, Klasse, Nation, Hautfarbe oder Rasse eine Quelle gegenseitiger Bereicherung und nicht von Konkurrenz oder Feindseligkeit sein. [...] Sie muss mitten im Chaos der internationalen Beziehungen die reale Möglichkeit der Versöhnung aller Rassen, Nationalitäten und Klassen in der Liebe Christi vor Augen stellen."³¹⁶

Durch die Ausübung humanitärer Aufgaben verschob sich die Aufmerksamkeit des WCC von der Missionsarbeit hin zur humanitären Entwicklungsarbeit. Diese Verschiebung wurde insbesondere durch die externe Kritik an der Mission, die als Form der Kolonialisierung wahrgenommen wurde, verstärkt. Die Vollversammlung in Neu-Delhi fand 1961 unter dem Slogan "Jesus – das Licht der Welt" statt. Durch die Ausweitung des Teilnehmerfeldes auf die Jungen Kirchen wurde aus der bisher stark von Europa und den USA geprägten ökumenischen Bewegung zumindest auf dem Papier eine weltweite Bewegung.³¹⁷ Der WCC suchte die enge Kooperation mit den unterschiedlichen Gremien der UNO und nahm als erste Nichtregierungsorganisation mit Beobachterstatus an den UNO-Vollversammlungen teil. An der Weltkonferenz zu Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf – unter der Einwirkung des zeitgleich stattfindenden zweiten Vatikanischen Konzils – tauschten sich erstmals Theologen und Kirchenoberhäupter mit Ökonomen, Politikern und Sozialwissenschaftlern direkt über die Rolle der Kirche in einer sich wandelnden Welt aus. Eine Folge dieses Austausches war die Konzentration des Kirchenrates auf sein Engagement

³¹² Bates, H. N. (Hg.). *Faith and Order: Proceedings of the World Conference on Faith and Order*. Genf 1927, S. 405.

³¹³ Hermann, Konstantin (u.a.) (Hgg.). *Zwischen Christuskreuz und Hakenkreuz Biografien von Theologen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens im Nationalsozialismus*. Göttingen 2017; Haerendel, Ulrike; Claudia Lepp (Hgg.). *Bekennende Kirche und Unrechtsstaat*. Bad Homburg 2015; Beyerhaus, Peter; Dorothea Killus; Rolf Sauerzapf (Hgg.). *Christliches Zeugnis in unserer Zeit Der Glaubenskampf der Bekennenden Evangelischen Gemeinschaften in Deutschland: Bd. 1*. Nürnberg 2015; Sternsdorff, Jürgen. *Gerrit Herlyn zwischen Kreuz und Hakenkreuz die Treue zu Adolf Hitler in der Bekennenden Kirche*. Marburg 2015; Klausning, Caroline. *Die Bekennende Kirche in Baden: Machtverhältnisse und innerkirchliche Führungskonflikte 1933-1945*. Stuttgart 2014.

³¹⁴ Kinnamon, Michael. *Regional and National Councils of Churches*. In: Wainwright, Geoffrey (u.a.) (Hgg.). *The Oxford Handbook of Ecumenical Studies*. Oxford 2017, <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199600847.001.0001/oxfordhb-9780199600847-e-31>, S. 4-10.

³¹⁵ Duguid-May. *Die Ökumenische Bewegung*, S. 252-259.

³¹⁶ Visser 't Hooft, W.A. (Hg.). *The New Delhi Report: The Third Assembly of the World Council of Churches, 1961*. New York 1962, S. 142-143.

³¹⁷ Schilling. "Der Christ fürchtet den Umbruch nicht", S. 21-74.

in der Entwicklungsarbeit. Die Kosten und der Personalaufwand wurden zumeist zu Lasten traditioneller Formen der Missionierung gedeckt, was zu internen Unstimmigkeiten führte.³¹⁸

Um die Zusammenhänge innerhalb der WCC genauer untersuchen zu können, ist es zwingend notwendig, die innere Struktur der Organisation in den Jahren 1965-1995 zu überblicken und einige Eckpfeiler der Organisationsentwicklung festzuhalten. Die Organisationsstruktur durchlief mehrere Veränderungen, blieb jedoch für den Untersuchungszeitraum dieser Arbeit weitgehend unverändert. 1971 wurden die historisch gewachsenen Organisationsteile neu aufgestellt, um eine Vereinfachung der Verwaltungsstruktur zu erreichen und eine Verbindung zwischen den bisher getrennten Bereichen Reflexion (Studiengruppen) und Aktion (Arbeit in der Bevölkerung) zu schaffen. Weiter wurde der breiteren Partizipation der Mitgliedskirchen aus den Regionen Afrika, Asien und Lateinamerika Rechnung getragen und spezifischen Gruppen wie Frauen oder Jugendlichen mehr Aufmerksamkeit geschenkt.

Der WCC funktionierte als eine Art UNO mit religiösem Hintergrund. Wie bei der UNO gab es regelmäßige Vollversammlungen – allerdings weniger oft, der WCC traf sich nicht jährlich, sondern alle 6-8 Jahre – und einen Zentralausschuss, der für die administrativen Aufgaben zuständig war. Die Vollversammlung wählte diesen Zentralausschuss für die Zeit zwischen den Vollversammlungen und bestimmte zudem den Generalsekretär des WCC, der diesem Zentralausschuss vorsass. Des Weiteren wählte die Vollversammlung auch ein Präsidium, bestehend aus 6 bis 7 Personen, welches einen Teil des Exekutivausschusses bildete und zudem für einzelne Regionen oder Kirchen zuständig war. So wurde 1975 in Nairobi etwa der Indonesier Tahi Bonar Simatupang als einer dieser Präsidenten gewählt.³¹⁹ Der Exekutivausschuss bestand aus zwanzig von der Vollversammlung gewählten Mitgliedern und den leitenden Personen des Zentralausschusses, inklusive dem Generalsekretär des WCC: Anstelle von Vertretern einzelner Mitgliedsstaaten – wie es in der UNO der Fall war – nahmen an der Vollversammlung des WCC Vertreter der jeweiligen nationalen Kirchenräten teil. Die Versammlungen der einzelnen Regionen fanden hingegen häufiger statt, so versammelte sich etwa der regionale Kirchenrat CCA circa alle zwei Jahre und die nationalen Kirchenräte versammelten sich mehrfach im Laufe eines Jahres.³²⁰

Das Generalsekretariat stand drei Programmeinheiten vor, welche bestimmte Themen abdeckten und wiederum sowohl auf globalen wie regionalen Organisationsstrukturen³²¹ aufbauten. Einige Konferen-

³¹⁸ Duguid-May. Die Ökumenische Bewegung, S. 252-263.

³¹⁹ Tahi Bonar Simatupang – aufgrund seiner früheren Karriere bei den indonesischen Streitkräften oft auch als 'der General' bezeichnet – war einer der einflussreichsten ökumenischen Führer Indonesiens und seit Anfang der 1960er-Jahre Mitglied des Präsidiums der DGI/PGI. Er wurde 1964 für einige Monate nach Genf in die Zentrale des WCC eingeladen und nutzte die Gelegenheit, um ein breites Netzwerk aufzubauen. 1971-1974 war er Präsident des Asiatischen Rates der Kirchen und 1975-1983 Mitglied des Zentralkomitees (Exekutive) des WCC. (Siehe dazu: Mujiburrahmān. *Feeling threatened*, S. 61-62.) Im Weiteren wird er im Fliesstext als 'Simatupang' bezeichnet.

³²⁰ Siehe dazu auch: Chandler, Andrew, *The Founding Fathers and the New Vision, The World Council of Churches, 1948-1958*. In: Kunter/Schilling. *Globalisierung der Kirchen*, S. 75-88; Schilling, Annegreth. 1968 und die Ökumene: Die Vollversammlung in Uppsala als Beginn einer neuen Ära? In: Kunter/Schilling. *Globalisierung der Kirchen*, S. 89-119.

³²¹ Siehe dazu Anhang S. I.

zen der jeweiligen Abteilungen waren global organisiert und um möglichst viele Meinungen in der globalen Diskussion zu berücksichtigen, waren die einzelnen nationalen Kirchenräte untereinander ebenfalls vernetzt. So versammelten sich etwa Vertretungen aller Kirchen in Asien an einer Tagung des CCA, um im regionalen Austausch eine gemeinsame Haltung betreffend der zur Diskussion stehenden Texte zu erarbeiten. Anschliessend wurde aus dieser Versammlung eine Delegation der asiatischen Kirchen an die Versammlungen des WCC geschickt. Gleichzeitig stand es jedem einzelnen nationalen Kirchenrat zu, jeweils eine eigene Delegation zu schicken. In den regionalen Diskussionen wurde insbesondere in Asien, wo die christlichen Kirchen meist Minderheiten der jeweiligen Nationen vertraten, verstärkt darauf geachtet, Vertretungen aus anderen Religionen ebenso in die Diskussion miteinzubinden und so den interreligiösen Dialog in den Vordergrund zu stellen. Diese Organisationseinheiten waren unterteilt in die drei Departemente Glauben und Zeugnis, Gerechtigkeit und Dienst sowie Bildung und Erneuerung.³²² Diese einzelnen Departemente trafen sich öfter, manchmal sogar mehrmals jährlich, je nach Region und Situation.

Das Departement Glauben und Zeugnis bestand aus einzelnen Abteilungen mit je eigenen Aufgabenbereichen. Je eine Unterabteilung beschäftigte sich mit den folgenden Punkten: Glauben und Kirchenverordnung, Weltmission und Evangelisation, Dialog mit Menschen anderer Religionen sowie Kirche und Gesellschaft. Entscheidend für die entwicklungspolitischen Prozesse und Diskussionen waren hauptsächlich die Debatten in der Abteilung Kirche und Gesellschaft sowie der interreligiöse Dialog, der in der Abteilung Dialog mit Menschen anderer Religionen geführt wurde. In Asien wurden diese beiden Abteilungen stärker als in anderen Regionen in die Fragen der Entwicklungspolitik eingebunden und insbesondere der Dialog mit nicht-christlichen Gemeinschaften in den Vordergrund gerückt.³²³

Das Departement Bildung und Erneuerung befasste sich nur nebenbei mit den entwicklungspolitischen Ansätzen und deren Anwendung. Ihr Hauptfokus lag auf der Ausbildung von Kirchenpersonal und Laien im Kirchendienst. Einzig in Bildungsprogrammen der Entwicklungsbüros des WCC waren sie eingebunden. In diesem beteiligten sie sich spezifisch an der Ausbildung für das Kirchenpersonal in Entwicklungsfragen. Ab 1975 schlossen sich die Organisationen der Jugend und der Frauen im Kirchendienst der Programmeinheit an. Dadurch konzentrierte sich diese Einheit nun verstärkt auf spezifischere Fragen in der Entwicklungsarbeit für die Frauen und die Jugend. Es wurden Entwicklungsprogramme für die Einbindung der Jugend in die Kirche und die gezielte Förderung für Frauen ausformuliert.

Die Abteilungen des Departements Gerechtigkeit und Dienst waren für entwicklungspolitische Fragestellungen zentral. Unter der Sammelbezeichnung Gerechtigkeit und Dienst diverse Organisationen zusammengefasst, die sich jeweils mit spezifischen Fragestellungen auseinandersetzten. Dazu gehörten:

³²² Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 419.

³²³ Duguid-May. *Die Ökumenische Bewegung*, S. 256.

Church Commission on International Affairs (CCIA), *Commission for the Churches' Participation in Development* (CCPD), *Commission of Interchurch Aid, Refugee and World Service* (CICARWS), *Christian Medical Commission* (CMC), *Programme to Combat Racism* (PCR) und *Human Rights Resources Office for Latin America* (HRROLA).³²⁴ Diese Abteilungen haben aktiv zur Diskussion um gemeinsame Entwicklungsprogramme und Ziele beigetragen. Durch deren Diversität wurden die Diskussionen um entwicklungspolitische Ausrichtung und Massnahmen in den Jahren 1968 bis 1980 von internen Differenzen geprägt. Die globale Organisation des WCC spiegelte diese Abteilungen wider. Beispielsweise gab es die Abteilung Kirche und Gesellschaft sowohl innerhalb des asiatischen Kirchenrates als auch innerhalb des indonesischen Kirchenrates. Der WCC bildete die Spitze der gesamten Organisation, darunter gab es regionale Kirchenräte, wie etwa die CCA, die ihrerseits als Dachorganisation der nationalen Kirchenräte, wie dem indonesischen Kirchenrat, fungierte. Die meisten Regionen hatten ihre eigene regionale Vertretung. Wie es bei historisch wachsenden Organisationen vielfach der Fall war, glichen sich die Struktur und die Entstehungsgeschichte der regionalen Kirchenräte jedoch nirgends. So entstand die *All Africa Conference of Churches* (AACC) bereits 1963 und galt als eine Nachfolgerorganisation verschiedener Kirchen, die sich im Kampf um Unabhängigkeit zusammengeschlossen hatten. Speziell an der Struktur in Afrika war, dass die katholischen Kirchen meist als volle Mitglieder eingebunden wurden und nicht nur als teilnehmende Beobachter. In Lateinamerika gab es unterschiedliche Organisationen. So entstand in der Vorbereitung einer wichtigen Konferenz in Genf 1966 bereits 1965 die Einheit *Iglesia y Sociedad en América Latina* (Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika, ISAL). Später schlossen sich die äusserst aktiven, untereinander jedoch kaum vernetzten protestantischen Kirchen zu dem Menschenrechtsbüro für Lateinamerika (HRROLA) zusammen. Erst 1983 entstand der *Latin American Council of Churches* (CLAI). Weitere regionale Organisationen waren etwa die 1973 gegründete *Caribbean Conference of Churches* (CCC), deren Mitglieder teilweise zweierlei Organisationen angehörten (Kuba, Dominikanische Republik und Puerto Rico gehörten gleichzeitig zur CLAI), oder die *Conference of European Churches* (CEC), die bereits 1959 gegründet wurde und damit neben dem CCA eine der ältesten regionalen Organisationen des WCC war. Ein weiterer regionaler Kirchenrat war der *Middle East Council of Churches* (MECC), der 1974 gegründet wurde. Der MECC umfasste die koptischen Kirchen in Ägypten und die orthodoxen Kirchen im Iran, Syrien bis Marokko. Einige der Mitgliedskirchen des MECC waren gleichzeitig Teil anderer regionaler Verbindungen wie etwa der AACC oder des CCA. Die flächenmässig grösste Einheit bildete der Zusammenschluss der Kirchen der pazifischen Inseln, die *Pacific Conference of Churches* (PCC). Obwohl dieser Rat bereits 1966 gegründet worden war, trat er erstmals 1991 an der Vollversammlung des WCC im Zusammenhang mit den Atomversuchen in der Pazifikregion international in Erscheinung. Einen Spezialfall bildeten die nordamerikanischen Kirchenräte. Da dieser Region nur zwei grosse Kirchenräte angehörten (Mexiko schloss sich den lateinamerikanischen Kirchenräten an),

³²⁴ Im weiteren Verlauf der Arbeit werden diese Abteilungen vorwiegend mit ihrem Akronym benannt.

wurde keine wirkliche regionale Organisation aufgebaut. Stattdessen gab es regelmässige bilaterale Treffen der beiden Sekretariate.³²⁵

Die Vollversammlungen des WCC zwischen 1968 und 1991 wurden in unterschiedlichen Teilen der Welt abgehalten. 1968 versammelten sich die Delegationen der Mitgliedskirchen unter dem Leitspruch "Siehe, ich mach alles neu" im schwedischen Uppsala. 1975 war die Konferenz ursprünglich in Jakarta geplant gewesen, wurde jedoch kurzfristig wegen interreligiösen Spannungen nach Nairobi verschoben, wo sie unter dem Slogan "Christus befreit und eint" stattfand.³²⁶ Die Konferenz in Vancouver 1983 mit dem Motto "Jesus Christus – Das Leben der Welt" war die erste Vollversammlung, die sich mehr mit theologischen Fragen und der inneren Mission als mit der Wirkung und der Botschaft nach aussen beschäftigte. Die letzte Vollversammlung in der hier untersuchten Zeitspanne fand 1991 in Canberra unter dem Motto "Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung" statt und gilt als eine Art Vorbereitung der Kirchen auf den UNO-Erdgipfel in Rio de Janeiro 1992.³²⁷ Bereits anhand dieser Konferenztitel lässt sich eine Verschiebung der Schwerpunkte feststellen: In Uppsala und Nairobi wurden die globale Arbeit der Kirchen und deren Einsatz für eine Gerechte und vereinte Welt betont. In Vancouver und Canberra hingegen lässt sich aufgrund der Titel eine deutliche Verschiebung zu theologischen Fragestellungen feststellen.

1.1 Exkurs: Die Befreiungstheologie und die Kirche der Armen

Der Untersuchungszeitraum dieser Arbeit war geprägt von neuen theologischen Konzepten innerhalb der christlichen Kirchen und damit auch vom Ende der theologischen Deutungshoheit Europas.

Als 1962 bis 1965 das Zweite Vatikanische Konzil abgehalten wurde, befand sich die Welt in einer Zeit der Veränderung. Die unmittelbaren Folgen des Zweiten Weltkrieges waren vorbei und die Wirtschaft in Europa und den USA befand sich im Aufschwung. Doch die zunehmenden Spannungen zwischen dem kommunistischen und dem kapitalistischen Block und die damit zusammenhängende Verschärfung des Kalten Krieges war bereits zu spüren. Die fortschreitende Dekolonisierung und die verschiedenen sozialen Bewegungen prägten die Zeit. Insgesamt waren die 1960er-Jahre eine Zeit des Aufbruchs. Diese Stimmung prägte ebenfalls die Versammlungen des Zweiten Vatikanischen Konzils.³²⁸ Dieses wurde von Papst Johannes XXIII 1959 angekündigt und nach dessen Tod von Papst Paul VI fortgeführt. Das Ziel des

³²⁵ Duguid-May. Die Ökumenische Bewegung, S. 383 (Siehe auch: www.oikoumene.org/en/member-churches/wcc-regions).

³²⁶ Siehe dazu auch Kapitel 3.2.1 Kooperation und Konflikte mit dem WCC.

³²⁷ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 398-401.

³²⁸ Die Literatur zur Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die katholische Kirche ist umfassend. Hervorgehoben werden sollen hier die äusserst ausführliche Reihe von Giuseppe Alberigo und Joseph Komonchak (Alberigo, Giuseppe; Joseph A. Komonchak. The History of Vatican II: Band I-V. Maryknoll/Leuven 1994-2005), das neuere Werk von Alberto Melloni, Federico Ruozzi und Enrico Galavotti (Melloni, Alberto; Federico Ruozzi; Enrico Galavotti (Hgg.). Vatican II: The Complete History. Mahwah 2015) und das übersichtliche Kapitel von Gerard Mannion in Geschichte des globalen Christentums (Mannion, Gerard. *Das Zweite Vatikanische Konzil: Wie das erste globale Konzil den Katholizismus transformierte*. In: Schjørring/Holger/Hjelm/Ward. Geschichte des globalen Christentums Teil 3, S. 293-348).

Konzils war, die Kirche in ein "neues Zeitalter"³²⁹ zu führen und neue Richtlinien für die Erneuerung der Kirche zu schaffen. Zwei Aspekte waren für die Rezeption des Konzils in Lateinamerika von zentraler Bedeutung: einerseits der Ansatz der Kirche der Armen und andererseits der Ansatz *Gaudium et Spes*, der einen Dreischritt als Handlungsanleitung für die Kirche forderte; Sehen – Urteilen – Handeln.

Die Kirche der Armen war kein neues Konzept, sondern geht auf die Solidaritätsbekundung in der Bergpredigt und damit auf eine der klassischen Soziallehren der katholischen Kirche zurück. Am 16. November 1965, kurz vor Ende des Konzils, versammelten sich die Arbeitsgruppen zu Kirche der Armen in der Kirche Santa Domitilla und entschieden, dass eine Hinwendung zu den Armen nicht nur das Handeln der Kirche, sondern ebenso diese selbst verändern müsse. Die Kirche sollte nicht nur die Armen berücksichtigen und an ihrer Seite für mehr Gerechtigkeit eintreten, sondern selbst eine dienende und arme Kirche werden. Die teilnehmenden Bischöfe unterschrieben einen Pakt und verpflichteten sich, "in Armut zu leben, auf alle Symbole und Privilegien der Macht zu verzichten und die Armen ins Zentrum ihres pastoralen Dienstes zu stellen."³³⁰ Die Idee der Kirche der Armen, der Handlungssatz *Gaudium et Spes* und die dependenztheoretisch geprägte Kritik an der Kirche beeinflusste die gesamtlateinamerikanische Bischofskonferenz (CELAM II), welche vom 24. August bis zum 6. September 1968 in Medellín tagte. Diese Konferenz gilt bis heute als eine der bedeutendsten Versammlungen für die verschiedenen Kirchen weltweit. Orientiert am Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln, analysierten die Teilnehmenden erst die soziale Situation in Lateinamerika, leiteten daraus theologische Handlungsanleitungen ab und entwarfen in einem letzten Schritt konkrete Empfehlungen für die Kirchen und ihre Stellung innerhalb der Gesellschaft. Entsprechend sollte die Kirche der Armen die ungerechte Verteilung der Güter und die daraus entstehende Sünde anklagen, an der Seite der Armen und Unterdrückten für Gerechtigkeit eintreten und sich selbst zur materiellen Armut verpflichten.³³¹ Diese Aufforderung traf in Lateinamerika einen Nerv, da die Kritik an der Kirche als Teil der unterdrückenden Machtstruktur stark verbreitet war. Aus den Entschlüssen von Medellín und den sozialen Bewegungen entstand in Lateinamerika die Befreiungstheologie. Die Bergpredigt als Kernelement des Neuen Testaments nahm dabei eine zentrale Rolle ein. In der Sinai-Gesetzgebung im Alten Testament bestieg Moses als einziger den Berg, um Gottesgesetze zu empfangen. Das Volk jedoch durfte den Berg nicht betreten und war von der Verkündung ausgeschlossen. Die Bergpredigt im Neuen Testament bildet den Gegenpol, denn Jesus predigt auf einem Berg im Beisein des Volkes, welches damit direkten Anteil nimmt. Die Verbindung zwischen Gott und dem Volk sowie deren unterschiedlichen Darstellungen und Interpretationen beschäftigten die Kirchen

³²⁹ Pottmeyer, Hermann; Giuseppe Alberigo; Jean-Pierre Jossua (Hgg.). Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Düsseldorf 1986, S. 47.

³³⁰ Sobrino, Jon. Der "Kirche der Armen" war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden. In: Concilium, 48:3 (2012), S. 296-305, hier S. 297-298.

³³¹ Francisco de Aquino Júnior, "Eine arme Kirche für die Armen", *Eine pastoraltheologische Betrachtung*. In: Gallegos Sánchez, Jorge. Eine arme Kirche für die Armen: theologische Bedeutung und praktische Konsequenzen. Regensburg 2015, S. 19-42, hier S. 24.

in vielerlei Hinsicht. Im Bewusstsein der Diskussionen in Uppsala und den Ansätzen aus Lateinamerika diskutierten Theologen in Europa erneut über die Interpretation der Bergpredigt, nun aber mit einem spezifisch entwicklungspolitischen Fokus.

Der 14. Kirchentag der Deutschen Evangelischen Kirchen im Juli 1969 fand unter dem Motto "Hungern nach Gerechtigkeit" statt und war stark von der Bekennenden Kirche, die sich für eine gerechtere Welt einsetzte, geprägt. Die Kirchentagung reflektierte die Ergebnisse und Forderungen der Vollversammlung des WCC in Uppsala und forderte eine neue Auslegung der Bergpredigt und die Einhaltung des 2%-Appells³³² von allen Kirchen. An ebendieser Kirchentagung wurden die Seligpreisungen aus der Bergpredigt so ausgelegt, dass Gott die Armen als sein Volk annimmt und ihnen eine Priorität einräumt. Ausserdem wurde in der Betonung des Hungers nach Gerechtigkeit gleichermassen deutlich gemacht, dass die Personen, um die es dabei gehe, nicht jene Armen seien, die sich ihrem Schicksal ergeben, sondern eben diejenigen, die aktiv etwas gegen ihre Umstände tun wollten. Die Rolle der Kirche sei Hilfe zu leisten, dieses Bedürfnis zu erkennen und zu befriedigen, sowohl das aktive Bewusstmachen um die herrschende Ungerechtigkeit als auch der aktive Kampf gegen diesen Zustand. Die Bergpredigt wurde dabei nicht mehr nur als eine theologische Lehre verstanden, sondern gleichzeitig als Weg zur Selbst- und Welterfahrung. Um den Weg Jesu wiederzufinden, müssten die christlichen Gläubigen sich mit den Armen verbünden, an ihrer Seite leben und mit ihnen für die Befreiung kämpfen. Betreffend Entwicklungspolitik und Friedensbewegung weist die Kirchentagung und die theologische Diskussion darauf hin, dass Jesus in der Bergpredigt nicht von einem Paradies im Jenseits spricht, sondern von weltlich existierenden Möglichkeiten. Anders als in anderen Bibelstellen wird damit darauf hingewiesen, dass nicht Gottes Eingreifen einen Wandel bringen würde, sondern die eigene Entscheidung, an der Welt etwas zu ändern. Im Gegensatz zur Interpretation in Lateinamerika, in der die Theologie der Revolution befreiungstheologische Debatten prägte, betonten die deutschen Kirchen, dass Freiheit und Verantwortung eine Einheit bilden würden. Aufgrund dieser Einheit lehnten die deutschen Kirchen jegliche soziale oder politische Revolution ab. Die Befürworter dieser oft gewaltsamen Veränderungen würden nur die Freiheit als oberstes Ziel anerkennen, dabei jedoch die Verantwortung, die sie selbst für das Funktionieren einer Gesellschaft haben, vernachlässigen.³³³

³³² Der Zwei-Prozent-Appell sollte die Länder und Kirchen dazu bringen, in einer Art freiwilliger Steuer 2% des BIP für Entwicklungspolitik aufzubringen. Angeregt wurde der Appell erstmals in Uppsala, doch erst als der Generalsekretär des WCC, Eugene C. Blake, in einem Brief vom 25.02.1970 die Mitgliedskirchen dazu aufrief, 2% ihres Einkommens in Entwicklungsprojekte zu investieren, bekam der Appell eine Art offiziellen Charakter (siehe dazu: WCC 24.2.053 SODEPAX. Committee on Society, Development and Peace: Plenary Meeting 21-27.6.1970: Reports of the working groups. Genf [1970], S. 1-6.)

³³³ Siehe dazu: Kamphaus, Franz; Regina Groot Bramel. Wenn der Glaube konkret wird: Die Bergpredigt. Ostfildern 2018; Alt, Franz. Der Appell von Jesus an die Welt: Liebe und Frieden sind möglich. Elsbethen b. Salzburg 2018; Schockenhoff, Eberhard. Die Bergpredigt Aufruf zum Christsein. Freiburg im Breisgau 2014; Alt, Franz. Frieden ist möglich: Die Politik der Bergpredigt. München 1991; Zahrnt, Heinz. Die Sache mit Gott: die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. München 1990; Hochgrebe, Volker (Hg.). Provokation Bergpredigt: Mit dem Text von Matthäus 5-7 in der Übersetzung von Walter Jens. Stuttgart 1982.

An einem SODEPAX-Meeting in Cartigny 1969 stellten mit dem römisch-katholischen Theologen Gustavo Gutiérrez³³⁴ und dem reformierten Theologen Rubem Alves³³⁵ zwei Lateinamerikaner ihre Ansätze für eine Theologie der Befreiung anstelle der Theologie für Entwicklung vor. Bedeutend war weniger, dass zwei unterschiedliche und voneinander unabhängige Ansätze von Befreiungstheologie präsentiert wurden, als vielmehr, dass diese Ansätze konfessionsübergreifend artikuliert wurden.

Gustavo Gutiérrez ging davon aus, dass eine Theologie, welche die Zeichen der Zeit wahrnimmt, zwingend eine Theologie der Tat sein müsse. Er setzte die Pflicht zum Dienst in der Gesellschaft vor die Theologie und vertrat die Haltung, dass eine Kirche weniger predigen und mehr tun sollte. In eine ähnliche Richtung argumentierte Rubem Alves, der zudem die zeitgenössische theologische Sprache kritisierte, welche laut ihm nicht mehr fähig sei, die wirklichen Probleme der Menschen in Worte zu fassen. Er vertrat damit die Haltung, dass Theologie keine vom Leben losgelöste Theorie sein könne, sondern stets in engem Bezug zur realen Welt existieren müsse. Eine Theologie, die die Wahrheit als etwas ausserhalb der realen Welt verstehe, sei nicht haltbar: "Truth is the name given by a historical community to those historical acts which were, are and will be effective for the liberation of man. Truth is act."³³⁶

Beide sehen die Exodus-Vorstellung als Begründung für ihre Entwicklungsansätze, denn nur die konkrete Tat und die Herbeiführung derjenigen Gesellschaft, die Gott für den Menschen vorgesehen hat, könne wirkliche Entwicklung sein. Befreiung im Sinne des Exodus erfordere die Tat als Grundlage. Darum sei eine wirkliche Befreiung der Menschen aus Unterdrückung und Unterentwicklung nur möglich, wenn diese selbst darin partizipierten, und damit ihre eigene Zukunft bestimmen und eine eigene Gesellschaftsform finden könne.³³⁷ Alves schlägt gleichzeitig einen Bogen zur Dependenztheorie. Er widersprach deutlich der Idee, von Entwicklung ein linearer Prozess, in dem sich die weniger entwickelten Regionen lediglich noch auf einer niedrigeren Stufe als die Industrienationen befänden.

"This hypothesis faced a serious difficulty: the *growing* gap between rich and poor nations. A new hypothesis: development and underdevelopment, far from being successive phases of the same developmental process, are rather interdependent poles of a same structure, in which underdevelopment is both caused by and cause of development, and development is the cause of and depends on underdevelopment."³³⁸

³³⁴ Gustavo Gutiérrez war katholischer Priester aus Peru und gilt mit seinem Werk *Teología de la liberación* sowohl als Begründer als auch Namensgeber der Befreiungsbewegung. Er sprach an der SODEPAX-Konsultation in Cartigny 1969 und war ab 1971 Mitglied der Christlichen Friedenskonferenz (CFK). Er schrieb: Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima 1971.

³³⁵ Rubem Alves war ein brasilianischer (zuerst protestantischer, dann lutherischer) Theologe und promovierte in Princeton 1968. Aus Protest gegen die Haltung der protestantischen Kirche der Militärdiktatur gegenüber trat er der lutherischen Kirche bei und gehört zu den Gründungsvätern der Befreiungstheologie. Er war Mitglied der ISAL und der Kommission 'Glauben und Zeugnis' des WCC. Seine Promotion – und Ursprung der Diskussion der Befreiungstheologie – war sein Buch: Alves, Rubem. *A Theology of Human Hope*. Washington 1969.

³³⁶ Alves, Rubem. *Theology and the Liberation of Man*. In: Cartigny Reports 1969, S. 75-92, hier S. 75.

³³⁷ Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 88.

³³⁸ Alves. *Theology and the Liberation of Man*, S. 85.

Nach Verkündung des Konzepts durch die Kirche der Armen an der Bischofsversammlung in Medellín 1968 und der Veröffentlichung der *Teología de la liberación* von Gustavo Gutiérrez 1971 verbreitete sich dieses in Lateinamerika. Durch die Übernahme in die entwicklungspolitischen Ansätze des WCC wurde das Gedankenkonstrukt global verbreitet und zu einem Leitbild für viele Kirchen. Durch die Übernahme eines gemeinsamen Konzeptes kam es in entwicklungspolitischen Belangen oft zu einem neuen Konsens zwischen katholischen und protestantischen Kirchen. Sowohl in Chile als auch in Nicaragua schlossen sich die Kirchen den Befreiungsbewegungen an, wodurch die Bewegung politisch näher explizit marxistische Positionen heranrückte. Als Fidel Castro im November 1971 bei einem Staatsbesuch in Chile von dem Schulterschluss zwischen "marxistischen Revolutionären" und den "christlichen Revolutionären Lateinamerikas"³³⁹ sprach, hatten die gemässigten Befreiungstheologen bereits viel Einfluss verloren und eine klare Unterscheidung zwischen den marxistischen Bewegungen und der Befreiungstheologie in Lateinamerika war kaum mehr möglich.³⁴⁰

1972 übernahm Alfonso López Trujillo die Leitung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz und versuchte den Einfluss der Befreiungstheologie einzuschränken. Die einflussreiche Theorie wurde zunehmend als Bedrohung eingestuft, nicht zuletzt auch, weil deren Kritik sich gegen die Institutionen der selbst Kirche richtete. Auch das aktive Engagement einiger Priester mit befreiungstheologischen Überzeugungen im bewaffneten Kampf gegen Militärregime verschärfte die Spannungen. Der Grossteil der Würdenträger der Kirchen standen den Regimen nahe, oder verhielten sich politisch neutral. Der Widerstand gegen den befreiungstheologischen Aktivismus in den einzelnen Kirchen kam also nicht nur von Seiten der politischen Führungen, sondern auch aus der Kirchenorganisation selbst. Aufgrund der befürchteten Repression und der fehlenden Unterstützung durch die Kirche flohen mehrere Vertreter der Befreiungstheologie nach Europa ins Exil.³⁴¹

2. Der Beginn der Entwicklungsdiskussion

Die Entwicklungsdiskussion innerhalb des WCC war in den 1960er-Jahren vom selben Entwicklungsoptimismus geprägt wie die säkularen Entwicklungsbestrebungen. Der Glaube an Entwicklung im Sinne eines Fortschrittes in eine vorgegebene Richtung und auf einem deutlichen Entwicklungsweg waren in kirchlichen Kreisen stark vertreten. Allerdings waren die Debatten innerhalb des Rates auch geprägt vom Einfluss der Befreiungstheologie, der der Dependenztheorie und dem neuen Selbstbewusstsein der Kirchen in den Entwicklungsregionen – eine Divergenz, welche die Diskussionen für lange Zeit prägten.

³³⁹ Amorós, Mario. *La iglesia que nace del Pueblo: Relevancia histórica del Movimiento Cristiano por el Socialismo*. In: Pinto Vallejos, Julio; Tomás Moulian (Hgg.). *Cuando hicimos historia: la experiencia de la Unidad Popular*. Santiago de Chile 2005, S. 107-126, hier, S. 115-116.

³⁴⁰ Strassner, Veit. *Das Christentum in Lateinamerika und der Karibik im 20. Jahrhundert*. In: Schjørring/Holger/Hjelm/Ward. *Geschichte des globalen Christentums Teil 3*, S. 509-575, hier S. 544-561.

³⁴¹ Ebd., S. 544-545.

2.1 Das Konzept der Verantwortlichen Gesellschaft und die Theologie der Revolution

Die Idee der Verantwortlichen Gesellschaft prägte die Entwicklungsdiskussion innerhalb des WCC und galt seit seiner Einführung an der ersten Vollversammlung des WCC in Amsterdam 1948 als sozioethisches Leitkonzept. Die theoretischen Grundgedanken des Konzepts gingen auf den schweizerischen Theologen Karl Barth zurück.³⁴² Für die Übersetzung der theoretischen Ansätze in einen Gesellschaftsentwurf waren die Ansätze von Joseph Oldham wegweisend, der mit seiner Theorie der Umsetzung der Verantwortlichen Gesellschaft eine dritte Alternative zu den beiden Gesellschaftsentwürfen des kapitalistischen und des kommunistischen Systems aufzeigen wollte. Der Kerngedanke dieses dritten Weges war die Neuorganisation der Gesellschaft nach den Prinzipien der "politischen Freiheit, soziale[n] Gerechtigkeit und öffentliche[n] Ordnung"³⁴³.

Die Vollversammlung von Amsterdam nahm die Ideen Oldhams auf und definierte das Ziel der kirchlichen Bestrebungen und die Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft dabei wie folgt:

"Eine Verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen, und in der jene, die politische Autorität und wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind."³⁴⁴

Das Verständnis der Verantwortlichen Gesellschaft, wie es in Amsterdam festgelegt wurde, bleibt hinter der Definition von Oldham zurück, denn dieser bezog die Auswirkungen des Ansatzes nicht nur auf die Stabilität von Staat und Gesellschaft, sondern betonte zudem die daraus entstehende Rückwirkung auf die Kirche. Er betonte die Notwendigkeit eines internen Wandels, der die Kirchen in eine neue gesellschaftspolitische Lage versetzen würde. Durch die Anerkennung der Vernetzung von nationalem wirtschaftlichen Aufschwung und politischer Stabilität in einem weltweiten Verständnis wurde das Konzept in den folgenden Jahren ausgeweitet. So sollte das Ziel einer verantwortlichen Gesellschaft nun ebenso der globalen Verantwortung Rechnung tragen und wurde deshalb um die Formulierung 'in weltweiter Sicht' ergänzt.³⁴⁵ Die Notwendigkeit, dass sich die Kirchen nun zudem um die «Weltprobleme»³⁴⁶ zu kümmern hatten, wurde erkannt. Gleichzeitig blieb Zweifel an der Idee der Modernisierung oder der Dominanz der Kirchen aus den Industrienationen weitgehend aus.³⁴⁷

³⁴² Kunter, Katharina. *Christentum Menschenrechte und sozioethische Neuorientierungen*. In: Schjørring/Holger/Hjelm/Ward. *Geschichte des globalen Christentums Teil 3*, S. 209-237.

³⁴³ Schilling. *Revolution, Exil und Befreiung*, S. 129.

³⁴⁴ Lüpsen, Focko (Hg.). *Amsterdamer Dokumente: Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948*, Betel b. Bielefeld 1948, S. 50.

³⁴⁵ Neu hiess es: Verantwortliche Gesellschaft in weltweiter Sicht oder kurz 'Verantwortliche Weltgesellschaft'. Siehe dazu: Lüpsen, Focko (Hg.). *Evanston Dokumente: Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston, Witten/Ruhr 1954*, S. 77-90; S. 209-231.

³⁴⁶ Darunter wurden Punkte wie die Etablierung politischer Institutionen, die industrielle Entwicklung, die Bevölkerungsexplosion oder die zunehmende Abhängigkeit der Entwicklungsnationen von den Industrienationen verstanden (Ebd., S. 88-90).

³⁴⁷ Schilling. *Revolution, Exil und Befreiung*, S. 125-131.

Bereits in Amsterdam wurde deutlich, dass die Diskussionen innerhalb des WCC nicht in einem politikfreien Raum stattfanden. Das Rededuell zwischen John Forster Dulles und dem tschechischen Theologen Josef Hromádka zeigte deutlich die ideologischen Frontstellungen des beginnenden Kalten Krieges.³⁴⁸ Allerdings bemühten sich die Anwesenden an der Vollversammlung in Amsterdam um die Erarbeitung eines "dritten Weges", der bis zum Ende des Kalten Krieges ein Leitmotiv des WCC bleiben sollte. Dieser dritte Weg sollte die von dem WCC als positiv bewerteten Aspekte der beiden Lager vereinen und einen gemeinsamen Weg aufzeigen. Gleichwohl lassen sich anhand der einzelnen Diskussionen eindeutig vorhandene politische Lager innerhalb des WCC nachweisen.

Die Kritik an diesem als westlich empfundenen Leitbild kam bereits an der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, die vom 12. bis am 26. Juli 1966 in Genf stattfand, zum Ausdruck.³⁴⁹ Diese Konferenz galt als "Wendepunkt in der Geschichte des ÖRK hinsichtlich der globalen Repräsentation, der bisherigen universalen theologischen Grundüberzeugungen sowie der sozialetischen Ausrichtung".³⁵⁰ Diese Veränderungen treten auch im Bericht zur Konferenz³⁵¹ heraus. So wird deutlich, dass sich z.B. Paul Abrecht³⁵², Leiter der Abteilung Kirche und Gesellschaft, für eine stärkere Einbindung der Delegationen aus den Entwicklungsländer einsetzte und den Dialog zwischen Kirchen und Fachkräften aus Wissenschaft und Wirtschaft zu fördern beabsichtigte. Die Liste der Teilnehmenden zeigt zudem sowohl eine Verschiebung zugunsten der Kirchen aus den Entwicklungsregionen und eine grosse Anzahl von Laien.³⁵³ Die Konferenz in Genf war geprägt von zwei zentralen und im Widerspruch stehenden Ansätzen. Die eine Seite wurde vom Leitbild der Verantwortlichen Gesellschaft, einem Entwicklungsoptimismus und dem Glauben an den technischen Fortschritt bestimmt. Diese Seite sprach vom bereits eingetretenen Aufschwung und von der Möglichkeit der technisch-wissenschaftlichen Revolution, wodurch ein wirt-

³⁴⁸ Kunter. Christentum Menschenrechte und sozialetische Neuorientierungen, S. 229.

³⁴⁹ Vergleiche hierzu: Kunter. Christentum Menschenrechte und sozialetische Neuorientierungen, S. 235.

³⁵⁰ Schilling. Revolution, Exil und Befreiung, S. 132.

³⁵¹ WCC 24.2.049 Church and Society. New Delhi to Uppsala. Genf [1967].

³⁵² Paul Abrecht: US-Amerikanischer Theologe und Sozialetiker, 1949-1983 aktiv beim WCC, koordinierte ab 1954 die Abteilung Kirche und Gesellschaft und war eine tragende Kraft für die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966. Er unterstützte die Belange der Entwicklungsregionen und stand für eine stärkere Einbindung und Gewichtung der Kirchen aus dieser Region. 1979 arbeitete er aktiv an der Weltkonferenz über "Glaube, Wissenschaft und der Zukunft" am Massachusetts Institute of Technology (MIT) mit. In seiner aktiven Zeit im WCC (bis 1982) prägte er einen 'christlichen Pragmatismus'. Er wertete die Aktion auf und distanzierte sich von einer zu starken Orientierung der Kirchen an theologischen Auseinandersetzungen. Er sah die Aufgabe der Kirchen eher in der Tat als im Wort.

³⁵³ Es gab 420 Teilnehmende (338 Beobachter; 82 Gäste) aus 80 Nationen und 164 Mitgliedskirchen. Von den offiziell 338 Teilnehmenden waren 180 Laien (50 Regierungsmitarbeiter; 19 Geschäftsmänner und Industrielle; 28 Ökonomen; 36 Berufsfachkräfte; 9 Arbeiter- oder Handelsgewerkschaften-Führer; 20 Sozialwissenschaftler; 8 Naturwissenschaftler) und nur 158 Theologen (20 Pastoren; 50 Professoren der Ethik; 57 Kirchenleitungsmitglieder; 30 Delegierte der Jugend des WCC). Die 38 Beobachter waren 8 Katholiken; 5 andere nicht-Mitgliedskirchen; 6 Beobachter der UNO und 19 aus anderen religiösen Organisationen. Regional war die Verteilung wie folgt: Nordamerika: 65; Lateinamerika: 42; Westeuropa (mit dem UK): 76; Osteuropa (mit der UdSSR): 45; Afrika: 42; Asien: 46; Naher Osten: 17; Australien und Neuseeland: 5.

Siehe dazu: WCC 24.2.049 Church and Society. New Delhi to Uppsala. Genf [1967], S. 5-7. Leider gibt es keine detaillierten Auflistungen, aus denen ersichtlich würde, welche der Fachkräfte weiblich waren, weshalb hier entsprechend der Quelle nur die männliche Bezeichnung der Fachkräfte aufgenommen wurde.

schaftliches Wachstum und sozialer Wohlstand für alle garantiert werden könne. Trotz dieses Grundoptimismus anerkannte auch die Anhängerschaft dieser Sichtweise bereits einige der negativen Folgen von Entwicklung, glaubten jedoch an eine Lösung durch technischen Fortschritt. Der Grundtenor dieser Seite war der gemeinsame Glaube daran, "that development was essentially a process of the poor countries 'catching up' to the industrialized ones, and that what the South needed was a share of the North's material resources and technological know-how in order to accelerate this process".³⁵⁴ Der darin vertretene Glaube an den Fortschritt war eng verbunden mit der Modernisierungstheorie und der Idee des *big-push*, der aktiv ausgelöst werden sollte und die Entwicklung so in Gang bringen würde. Wirtschaftlich gesehen wurde eine Art Konvergenztheorie vertreten, also die Grundannahme, dass sich die globale Wirtschaft selbst in ein Gleichgewicht bringen könne, wenn Probleme wie Korruption, Ausbeutung, Bevormundung, Neokolonialismus und Imperialismus behoben würden.³⁵⁵

Die Gegenseite vertrat den Ansatz der Theologie der Revolution und zweifelte an der Möglichkeit, durch Wissenstransfer und technische Lösungen zu einer gerechteren Gesellschaft, oder eben einer Verantwortlichen Weltgemeinschaft, zu kommen. Eine der prägenden Figuren der Theologie der Revolution war Richard Shaull, der die Revolution – angelehnt an die Werke Trotzki – zum Kern des christlichen Handelns erhob: "Es gibt nur einen Weg der Verantwortung, und der führt durch die Revolution hindurch, was auch immer dahinter liegen mag."³⁵⁶ Er verknüpfte den Begriff der Verantwortung mit der Revolution und vertrat die Meinung, dass es Gottes Wirkung in der Geschichte sei, diese zu erneuern. Eine Verantwortliche Kirche sei deswegen nicht an der Wahrung bestehender Ordnung interessiert, sondern an einer neuen Strategie der Revolution, einer "permanenten Revolution."³⁵⁷ Wie später der Ansatz der Kirche der Armen betonte auch er die Notwendigkeit, dass die christliche Weltgemeinschaft an der Revolution teilnimmt, denn je näher sie denjenigen Gesellschaften, in denen ein Umbruch stattfindet, seien, desto mehr Einfluss hätten sie auf das Resultat der Revolution.³⁵⁸ Shaull selbst nahm nicht an der Konferenz in Genf teil, doch seine Schriften fanden Eingang in die Unterlagen, die zur Vorbereitung der Konferenz verteilt wurden. Ausgehend seiner Theologie der Revolution und ersten auftauchenden Ansätzen des Strukturalismus – dieser wurde 1966 in Lateinamerika bereits diskutiert und fand damals Eingang in die globale Diskussion – erklärten die Teilnehmenden der Konferenz in Genf aus Lateinamerika die Revolution zu einem Instrument, das Ordnung und Gerechtigkeit herstellen könne.³⁵⁹ Die

³⁵⁴ WCC 997.2.04 Castro, Emilio. Three Decades of Development Efforts: The Ecumenical Movement, the Development Debate and the Challenges of the 1990s. Genf März 1989, S. 2.

³⁵⁵ Siehe dazu: WCC 4202.081 Hog, Helmut. Der Ökumenische Beitrag zum Verständnis der Entwicklungsproblematik – unter besonderer Berücksichtigung von SODEPAX. [Diplomarbeit] Heidelberg 15.07.1971.

³⁵⁶ Shaull, Richard. *Revolution in theologischer Perspektive*. In: Rentdorff, Trutz, Heinz Eduard Tödt. Theologie der Revolution, Analysen und Materialien. Frankfurt/Main 1969, S. 117-139, hier S. 119.

³⁵⁷ Shaull, Richard. *Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie*. In: Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.). Appell an die Kirchen der Welt: Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1966, S. 91-99, hier S. 95 (vergleiche hierzu auch Trotzki's Werk: Die Permanente Revolution. Berlin 1930).

³⁵⁸ Schilling. Revolution, Exil und Befreiung, S. 139-143.

³⁵⁹ Ebd., S. 143-148.

durch diesen Ansatz ausgelöste Diskussion prägte die Konferenz. Diesen Einfluss konnte Visser 't Hoofts Eröffnungsrede – ein Plädoyer für die Idee der Verantwortlichen Gesellschaft – kaum eindämmen. Ein zentrales Resultat der Konferenz war die Akzeptanz der Pluralität von Lösungsansätzen, sowohl was entwicklungspolitische Fragen als auch theologische Auslegungen betraf. Innerhalb der Abteilung Kirche und Gesellschaft entstand so ein Bewusstsein für die Komplexität möglicher Lösungen, und damit einhergehend wurde die unzulässige Vereinfachung der Gleichung Wirtschaftsförderung gleich Aufschwung abgelehnt: "Ein allgemein gültiges Entwicklungskonzept, eine allgemein richtige Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung gibt es nicht."³⁶⁰

Trotz der Anerkennung, dass unterschiedliche Ansätze zur Realisierung von Entwicklung existierten, hielten die Verantwortlichen weiter am Primat der Wirtschaftsförderung fest, allerdings flankiert von Ansätzen der sozialen Gerechtigkeit und Wohlfahrt. Der stärkste Entwicklungsmotor blieb weiterhin die Förderung der Wirtschaft, doch Aspekte wie Gerechtigkeit oder die Erreichung eines "erfüllten Lebens"³⁶¹ sollten miteinbezogen werden, denn "Entwicklungshilfe darf [...] nicht nur als Almosen oder Nothilfe verstanden werden, Entwicklungshilfe ist eine Frage der Gerechtigkeit und hat nicht zuletzt die Aufgabe, Strukturveränderungen in die Wege zu leiten".³⁶²

2.2 SODEPAX – Ein Experiment mit Folgen

Bereits 1967 entstand die Idee einer überkonfessionellen Abteilung, in der die Fragen der Förderung für weltweite Gerechtigkeit, Entwicklung und Frieden und die Rolle der christlichen Weltgemeinschaft in diesen Feldern überkonfessionell diskutiert und gemeinsame Handelsrichtlinien erstellt werden sollten. Eine gemeinsame Entwicklungspolitik oder zumindest gemeinsame Richtlinien für die jeweiligen Projekte sollten ebenso Thema dieses Gremiums sein. Ermöglicht wurde diese Zusammenarbeit durch die Entwicklungszyklika *Populorum progressio* von Papst Paul VI und durch die neu gegründete päpstliche Kommission *Justicia et Pax*, die eine wichtige Verbindungsstelle zum WCC wurde. Diese überkonfessionelle Abteilung – *Society Development et Pax* (SODEPAX) – wurde im Januar 1968 gegründet. Das Generalsekretariat der Abteilung befand sich in Genf und wurde vom US-amerikanischen Jesuitenpater George Dunne geleitet. Co-Vorsitzende waren Joseph Gremillion (römisch-katholisch) – er war gleichzeitig Sekretär der Kommission *Justicia et Pax* – und Max Kohnstamm (reformiert). SODEPAX sollte keine eigenen Entwicklungsprojekte konzipieren, sondern vielmehr als Katalysator fungieren und die Diskussionen der christlichen Gemeinschaften überkonfessionell koordinieren. Probleme entstanden insbesondere durch das unklare Mandat von SODEPAX und der grundlegenden Frage, ob die Richtlinien, die SODEPAX ausarbeitete, für andere Entwicklungseinheiten bindend sein sollten. Diese Richtlinien waren

³⁶⁰ WCC 4202.081 Hog, Helmut. Der Ökumenische Beitrag zum Verständnis der Entwicklungsproblematik – unter besonderer Berücksichtigung von SODEPAX. [Diplomarbeit] Heidelberg 15.07.1971, S. 16-20, Zitat S. 18.

³⁶¹ Als ein erfülltes Leben wurde ein Leben in Freiheit, Gemeinschaft und uneingeschränkter Hingabe an Gott verstanden.

³⁶² WCC 4202.081 Hog, Helmut. Der Ökumenische Beitrag zum Verständnis der Entwicklungsproblematik – unter besonderer Berücksichtigung von SODEPAX. [Diplomarbeit] Heidelberg 15.07.1971, S. 20.

aufgrund der personellen Zusammensetzung der Abteilung von befreiungstheologischen Überlegungen und progressiven Ansätzen aus der protestantischen Sozialethik geprägt. Entsprechend wurden diese von konservativeren Kreisen abgelehnt. Zu diesen gehörten neben den einflussreicheren Mitarbeitenden des WCC auch eine Mehrheit des Führungspersonals der Landeskirchen.

Als zunehmend deutlich wurde, dass die katholische Kirche in absehbarer Zeit nicht dem WCC beitreten würde, verlor das Gremium an Einfluss. Die Führungsspitzen beider Organisationen hielten an einer Zusammenarbeit fest, diese sollte jedoch über jeweilige Unterorganisationen und einem regen Austausch an Konferenzen und gemeinsamen Stellungnahmen koordiniert werden. Als 1980 gleich zwei Stabsmitglieder SODEPAX verliessen, wurde dessen Auflösung auf Ende 1980 beschlossen.³⁶³ Nach 1975 initiierte SODEPAX ein neues Programm unter dem Titel "Auf der Suche nach einer neuen Gesellschaft: Christliche Mitarbeit in der Schaffung neuer Beziehungen unter den Völkern", welches auf eine bessere Verständigung zwischen den Geber- und Empfängerländern abzielte. Um einen effizienten Austausch zwischen den einzelnen regionalen Studiengruppen zu schaffen, veröffentlichte SODEPAX regelmässig den Rundbrief "Church Alert", in dem die jeweiligen regionalen Gremien ihre Ergebnisse präsentieren konnten. Der Einfluss der Entwicklungsansätze von SODEPAX hielt trotz der Einschränkungen an und die Konferenzen in Beirut (April 1968), Montreal (Mai 1969) und Cartigny (November 1969) prägten die Entwicklungsdiskussion weit über SODEPAX hinaus.

In Beirut fand vom 21. – 27. April 1968 die erste von SODEPAX geplante Konferenz unter dem Titel "Weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen" statt. Die Anwesenden setzten sich aus Vertretungen der christlichen Kirchen aller Regionen, einer Vielzahl von Fachpersonen der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften und Personen aus Organisationen wie der UNO, OECD oder der Weltbank zusammen. Trotz der breiten Anerkennung innerhalb des Vorstandes von SODEPAX, dass Entwicklung mehr beinhalten müsse als reine Wirtschaftsförderung, wurden die Anwesenden aufgefordert, sich auf wirtschaftliche Themen zu beschränken. Der Wirtschaftsprofessor Philipp Land, Mitglied der Kommission *Justicia et Pax* und Teilnehmer der Konferenz, vermutete, die Anwesenheit von Delegationen aus der UNO und von externen Fachkräften hätten die Richtung der Diskussion bestimmt. Mehrere Organisationen hatten den Kirchen grosszügige Finanzierungen ihrer Entwicklungsprogramme zugesagt; um diese Partnerschaften nicht zu gefährden, hätten sich die Anwesenden mit Kritik an den Entwicklungsansätzen zurückgehalten. Trotz dieser Zurückhaltung schrieb Land später: "If the UN system has ever lived up to the promises then made (and on other subsequent occasions repeated), it has missed this writer."³⁶⁴

Der Abschlussbericht der Konferenz bestand nach Lands Einschätzung nicht zuletzt aufgrund von mangelndem Mut unter den Anwesenden weitgehend aus einer Entwicklungsstrategie auf der Grundlage

³⁶³ WCC 36.37 World Council of Churches. Von Nairobi nach Vancouver 1975-1983: Offizieller Bericht des Zentralausschusses an die Sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Genf 1983, S. 135.

³⁶⁴ Land, Philip. *SODEPAX: An Ecumenical Dialogue*. In: *Ecumenical Review: a Quarterly*, 37:1 (1985), S. 40-46, hier S. 42.

der Modernisierungstheorie. Anvisiert wurden die Steigerung des BIP und die zunehmende Industrialisierung und Modernisierung nach dem Vorbild der Industrienationen. Daneben wurde überdies die Öffnung der Märkte, der Transfer von Technologie und mehr Privatinvestitionen in den Entwicklungsregionen vonseiten der Industrienationen erwartet.³⁶⁵

Ausgehend vom Bericht von Beirut formulierte Julio de Santa Ana³⁶⁶ seine Kritik an der paternalistischen Entwicklungspolitik des WCC. Er betonte, dass nach den Ansätzen von Beirut nur ein Wandel innerhalb der bestehenden Wirtschaftsordnungen zugelassen würde, der dringend benötigte Strukturwandel jedoch nicht möglich sei. Damit verfehle der Bericht die Möglichkeit, die positive historische Rolle von Revolutionen und sozialen Bewegungen miteinzubeziehen. Julio de Santa Ana forderte SODEPAX dazu auf, neue Entwicklungsansätze zu diskutieren und etwa unter Berufung auf die Bischofskonferenz von Medellín 1968 anstelle des Begriffs Entwicklung von Befreiung im lateinamerikanischen Verständnis zu sprechen. Darin zeigt sich der zunehmende Einfluss der Dependenztheorie und der Befreiungstheologie auf die Diskussion innerhalb der Kirchen:³⁶⁷

"Durch das umfassende Verständnis von Entwicklung als Humanisierung und durch ein tieferes Verstehen der sogenannten Unterentwicklung der Dritten Welt wird die Selbstherrlichkeit und Selbstzufriedenheit der Industrienationen deutlich, wenn diese sich selbst als entwickelt bezeichnen. Es deutet sich auch die Erkenntnis an, daß die entwickelten Nationen an der Schaffung und Aufrechterhaltung der Unterentwicklung beteiligt waren und sind."³⁶⁸

Um diesen Einwänden zu begegnen und den Bericht von Beirut zu diskutieren, wurde vom 21. bis 27. April 1968 in Montreal eine Folgekonferenz veranstaltet. An dieser wurde der Versuch unternommen, die einzelnen Beschlüsse von Beirut und die daran formulierte Kritik trotz zunehmend verhärteten Fronten zwischen den beiden Lagern auszubalancieren. Vermittelnd tätig wurde etwa Philip Land, der einerseits eine Definition von Entwicklung als reine Wirtschaftsförderung ablehnte und Anpassungen im Wirtschaftssystem für eine gerechtere Verteilung forderte, andererseits jedoch ebenso eine deutliche Ablehnung gegenüber Revolutions- und Klassenkampftheorien bekundete. Trotz seiner Nähe zu den lateinamerikanischen Ansätzen wurde er als "Agent des westlich-kapitalistischen Imperialismus"³⁶⁹ bezeichnet. Auch Charles Elliott³⁷⁰ versuchte die Wogen zu glätten und plädierte für ein Verständnis von Befreiung als Teil der Idee der Humanisierung des Menschen. Befreiung war nach seinem Verständnis ein notwendiger Teil der Entwicklung, weil der Mensch nur so sein wahres Potential ausbilden könne.

³⁶⁵ Ebd., S. 41-43.

³⁶⁶ Julio de Santa Ana stammte aus Uruguay und studierte in Frankreich und Argentinien Theologie und Soziologie. Er war Direktor der ISAL, welche sich bereits 1969 an der SODEPAX-Konferenz in Cartigny (Theology of Development) mit deutlich von der Befreiungstheologie geprägten Texten hervortat. Ab 1973 arbeitete in der Abteilung CCPD, der er 1979-1982 als Direktor vorstand.

³⁶⁷ Schilling, *Revolution, Exil und Befreiung*, S. 214-226.

³⁶⁸ WCC 4202.081 Hog, Helmut. *Der Ökumenische Beitrag zum Verständnis der Entwicklungsproblematik – unter besonderer Berücksichtigung von SODEPAX*. [Diplomarbeit] Heidelberg 15.07.1971.

³⁶⁹ Ebd., S. 39.

³⁷⁰ Charles Elliott war erst 1969 zu SODEPAX gekommen und war anglikanischer Priester und Ökonom (promovierte in Oxford). Er ist Autor mehrerer Studien in Zusammenhang mit SODEPAX und weiteren Studienarbeiten bzgl. dem Zusammenhang von Kirche und Entwicklungsfragen.

Für ihn war darin die Befreiung von sozialer Ungerechtigkeit und Armut einbezogen, doch lehnte er eine gewaltsame Revolution – ebenso wie Philipp Land – ab.

Die Vermittlungsversuche scheiterten weitgehend. In Montreal entstand neben dem Ansatz, der an der Konferenz von Beirut erarbeitet wurde, eine alternative, stärker auf Befreiung ausgerichtete Entwicklungspolitik. Darüber hinaus wurde die Schwierigkeit, den Begriff der Befreiung zu definieren, deutlich, denn wie unter Entwicklung gingen auch hier die Meinungen auseinander. Die meisten Anwesenden verstanden darunter die Beseitigung von Unterdrückung durch die gegebenen wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und politischen sowie religiösen Strukturen. Doch Befreiung konnte darüber hinaus in einem biblischen Sinne als Sündenbefreiung verstanden werden, oder aber als massgeblicher Schritt in der Entwicklung hin zu einer gerechteren Gesellschaft – was nicht zwingend einen Wandel der gegebenen Strukturen bedeutete.³⁷¹

George Dunne, der Leiter von SODEPAX, nahm den Bericht aus Montreal und die darin enthaltene Kritik wahr, sah sich aber nicht veranlasst, die Ansätze der Konferenz von Beirut anzupassen. Die Kritik aus dem Bericht von Montreal wurde eher als eine Ergänzung zu den Grundannahmen von Beirut gesehen. Allerdings überspielte er damit die tiefe Spaltung im Verständnis von Entwicklung, denn während in Beirut Entwicklung noch als Fortschritt zur Errichtung einer gerechten Gesellschaft und Befreiung von Armut und Unterentwicklung verstanden wurde, wurde in Montreal der Begriff nur noch provisorisch verwendet und als eigentliches Ziel der Entwicklung der radikale Wandel des bestehenden Wirtschaftssystems gesetzt.³⁷² Gleichwohl verschoben die Diskussionen sowohl in Beirut als auch in Montreal den grundsätzlichen Fokus der Entwicklungspolitik von SODEPAX hin zur Befreiung der Armen von ihrer Armut und zur Hilfe für die schwachen und verdrängten Gruppen innerhalb der Gesellschaft. Es fehlte weiterhin Einigkeit in der Frage, wie dieser Wandel eingeleitet werden sollte. Einen Versuch, sich zu verständigen, bildete dabei die Idee der "Vision einer verantwortlichen Weltgemeinschaft befreiter Menschen."³⁷³ Diese Vision sollte eine Art Kompromissformel zwischen den beiden Positionen darstellen, verwischte jedoch im Endeffekt nur die zentralen Konfliktpunkte, indem sie Ansätze welche in der Praxis unvereinbar waren, theoretisch vereinte.

An der Konferenz in Montreal wurde SODEPAX aufgefordert, eine Studie zur Verbindung von Theologie und Entwicklung zu erarbeiten. Teilnehmende hatten die Kritik geäußert, dass die Beziehung zwischen dem technischen Verständnis der Entwicklung und dem theologischen Bewusstsein der Kirche nur unzureichend geklärt sei.³⁷⁴ Um dieser Aufforderung nachzukommen, wurde im November 1969 ein Treffen in Cartigny einberufen, an dem dieses Thema diskutiert werden sollte. Zusätzlich zu den bereits in

³⁷¹ WCC 4202.081 Hog, Helmut. Der Ökumenische Beitrag zum Verständnis der Entwicklungsproblematik – unter besonderer Berücksichtigung von SODEPAX. [Diplomarbeit] Heidelberg 15.07.1971, S. 39-45.

³⁷² Ausschuss für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (Hg.). Der Montrealbericht: Entwicklungshilfe – eine Herausforderung. Im Anschluss an die Beirut Konferenz vom 21.-27.4. 1968, Montreal, Kanada, 9.-12.5.1969. Genf 1969, S. 17.

³⁷³ Ebd., S. 30.

³⁷⁴ Land. SODEPAX: An Ecumenical Dialogue, S. 44.

Genf 1966 eingebundenen Ansätze des Strukturalismus und der radikaleren Theologie der Revolution wurden nun auch die befreiungstheologischen Ansätze³⁷⁵ stärker eingebunden.

Die aufgrund der Diversität der Ansätze erwartete Unmöglichkeit, eine Lösung zu finden, spiegelt sich in einem Brief von Charles Elliott wider, in dem er Paul Abrecht über das Treffen in Cartigny informiert:

"Hardly surprisingly, there was no final consensus [...] Some thought an apriori approach logically inappropriate, while others felt an existential approach produced questionable ideology and bad theology. What was quite clear was that the major differences stemmed from regional rather than confessional perspectives, thus strengthening our resolve to continue to give our programmes [sic] a heavy regional bias."³⁷⁶

Nichtsdestotrotz erarbeiteten die Teilnehmenden der Konferenz in Cartigny, ungeachtet ihrer Uneinigkeit in theoretischen Angelegenheiten, zwei gemeinsame Kernpunkte. Es herrschte Einigkeit darüber, dass sich der WCC mit weltlichen Themen und Fragen der Entwicklung tiefer auseinandersetzen müsse. Teil dieser Aufgabe sei, die Entwicklung der Welt im Auge zu behalten und sich nicht ausschliesslich auf die Ebene der theologischen Dispute und Abhandlungen zurückzuziehen. Ausserdem einigten sich die Anwesenden darauf, dass die Ausrichtung der christlichen Entwicklungsarbeit auf die Bedürfnisse der Armen und Schwachen ausgerichtet werden müsse. Diese Kernelemente flossen in die Grundlagen einer allgemeinen Entwicklungsstrategie des WCC ein.

2.2.1 Neue Methoden der Implementierung von Entwicklungskonzepten

Eine weitere für die Entwicklungsdiskussion entscheidende Konferenz war die Vollversammlung von SODEPAX in Nemi im Juni 1970.³⁷⁷ An dieser wurden weniger die Ansätze der Entwicklungskonzepte als vielmehr deren Anwendung diskutiert. Die Diskussionen waren geprägt von der Unsicherheit, wie es mit der Organisation weitergehen sollte, und viele der Vorschläge für die Realisierung setzten weitere Studien voraus, nicht zuletzt als Absicherung der SODEPAX-Mitglieder. Ausserdem zeigten sich die Gräben zwischen der Haltung der katholischen Kirche und derjenigen des WCC zunehmend deutlicher. Zentrale Punkte der Konferenz waren unter anderem Bildung für Entwicklung, Möglichkeiten der Kommunikation von Wissen und Fragen zu Strukturanpassungen.

Die Idee der Bildung für Entwicklung ging von der Grundannahme aus, dass die Bevölkerung – sowohl in den Industrienationen als auch in Entwicklungsregionen – über ihre Möglichkeiten zur Mitwirkung in Entwicklungsfragen aufgeklärt werden müsse. Ausgehend von der Annahme, dass nicht nur die einzelnen Entwicklungsansätze selber, sondern darüber hinaus auch das Wissen über diese vermittelt werden

³⁷⁵ Insbesondere die Ansätze von Gustavo Gutiérrez und Rubem Alves (siehe dazu Kapitel C 1.1 Exkurs: Die Befreiungstheologie und die *Kirche der Armen*). Doch es wurden auch die Forderungen von Jürgen Moltmann und Trutz Rendtorff diskutiert, die betonten, dass sich die Mitglieder der europäischen Kirchen, um 'wahre Christen' zu sein, mit den Armen verbünden müssten, da sie ansonsten die Kernansätze des Christentums missachten würden (siehe dazu auch: Zaugg-Ott, *Entwicklung oder Befreiung*, S. 90-94.)

³⁷⁶ WCC 24.2.053 Brief von Charles Elliott in Namen von SODEPAX an Albrecht vom 21.12.1969, S. 3.

³⁷⁷ Vergleiche hierzu: WCC 24.2.053 SODEPAX. Committee on Society, Development and Peace: Plenary Meeting 21-27.6.1970: Reports of the working groups. Genf [1970].

müsste, sollten entsprechende Entwicklungsprogramme in allen Teilen der Welt ausformuliert werden. Zudem sollte auch die Kommunikation zwischen den einzelnen Regionen gefördert werden, um einen Austausch zwischen den verschiedenen Denkansätzen zu fördern.

In Zusammenhang mit der Diskussion über Frieden und Gerechtigkeit wurde SODEPAX aufgefordert, Studien zu den Verbindungen von Massenvernichtungswaffen, Machtverteilung und Gerechtigkeit zu lancieren. Die Studiengruppe *Structures for world justice and development* bestätigte die bereits bekannten Ansätze von SODEPAX zur Frage der Strukturanpassungen. Uneinigkeit herrschte weiterhin bezüglich einer gemeinsamen Strategie hierzu und auch in Nemi konnte darin keine Einigung erzielt werden. Im Allgemeinen wurde jedoch der Zwei-Prozent-Appell oder die Fixierung von Preisen für Rohstoffe sowie Zugang der Entwicklungsländer zur freien Weltwirtschaft durch Quersubvention von Bildungseinrichtungen und Industrialisierung unterstützt. Gleichzeitig sollte durch den Transfer von "Angepasster Technologie"³⁷⁸ – wie sie die Anwesenden nannten – verhindert werden, dass die Entwicklungsländer Technologien importierten, die sie nicht benötigten, wobei unklar blieb, wer die Entscheidung diesbezüglich treffen sollte:

"This issue [angepasste Technologie] includes consideration of the cost and suitability of imported technology and skills to the developing countries and the desirability and practicability of creating indigenous technology and technology-related skills which would be more appropriate to the needs of those countries, reduce their foreign exchange burdens and promote self-reliance. The relation of this problem to the brain drain should also be considered".³⁷⁹

Bemerkenswert an der Konferenz in Nemi war die Annahme der Vielfalt an Entwicklungsansätzen und die damit zusammenhängende Akzeptanz unterschiedlicher Deutungsmuster und Ideologien. Es wurden keine Richtig/Falsch-Diskussionen geführt, der Fokus lag stattdessen auf der Möglichkeit eines Austausches zwischen den einzelnen Ansätzen:

"SODEPAX should consider providing forums in which the several ideologies and philosophies of development might be explained and discussed. The object would not be to achieve agreement, but to promote better understanding of divergent viewpoints and the extent to which they reflect differing social, economic and political conditions, and if possible to delineate areas of common ground."³⁸⁰

³⁷⁸ Die genauere Ausformulierung dieses Ansatzes sollte erst 1979 an einer Konferenz mit dem MIT entstehen. Dort sollten die folgenden sechs Kriterien für die Evaluation der 'Angepassten Technologie' erfüllt werden: 1. Die Einheit gemeinschaftlicher Anstrengung sollte nicht grösser sein als für die Erreichung des erwünschten Ziels notwendig – ohne den Einsatz überflüssiger Anstrengung, Energie und Zeit. 2. Die 'Angepasste Technologie' sollte Produkte und Dienstleistungen zur Verfügung stellen, die der gesamten Gesellschaft dienen. 3. Sie sollte die Verschwendung materieller Ressourcen durch Recycling und Verminderung des Schadstoffausstosses vermeiden. 4. Sie sollte Energie so klug wie möglich nutzen und deren Verfügbarkeit im Auge behalten. 5. Sie sollte durch die Einbindung so vieler Personen wie möglich positive Auswirkungen auf die Arbeitsproduktivität und die Wohlstandsverteilung zwischen Menschen und Nationen haben. 6. Die 'Angepasste Technologie' sollte mit Rücksicht auf den vorgegebenen oder erwünschten sozialen Kontext erdacht und angewandt werden (siehe dazu: Zaugg-Ott, *Entwicklung oder Befreiung*, S. 264).

³⁷⁹ WCC 24.2.053 SODEPAX. Committee on Society, Development and Peace: Plenary Meeting 21-27.6.1970: Reports of the working groups. Genf [1970], S. 4.

³⁸⁰ Ebd., S. 4.

Eine letzte bemerkenswerte Neueinführung an der Konferenz in Nemi war eine erste spürbare Skepsis gegenüber der Idee der Entwicklung als Ganzes. Es wurde die Frage in den Raum gestellt, ob Entwicklungsarbeit der richtige Ansatz für eine gerechtere Weltgemeinschaft sei, jedoch keine Alternative angeboten.³⁸¹

2.2.2 Die Studienarbeiten von SODEPAX 1970

1971 musste SODEPAX aufgrund harscher Kritik eine empfindliche Kürzung des Budgets hinnehmen. Den Hauptkritikpunkt bildete der Vorwurf, einer kommunistischen Ideologie nahestehen (hauptsächlich aufgrund ihrer Akzeptanz der Dependenztheorie und dem Einfluss der Befreiungstheologie). Trotz der finanziellen und personellen Einschränkungen führte SODEPAX bis zu seiner Auflösung mehrere Studien durch. Charles Elliott, der Sekretär von SODEPAX, organisierte in seiner Amtszeit eine Reihe von Tagungen zu entwicklungspolitischen Fragen mit Fachkräften aus der ganzen Welt. Aus diesen Tagungen gingen verschiedene Studien hervor, aus denen die zentralsten Aussagen hier herausgearbeitet werden sollen, da sie die weitere entwicklungspolitische Arbeit des WCC prägten.

Die Studienarbeit *Money in a village world* entstand 1970 und war noch stark von dem grundsätzlichen Glauben an den Internationalen Währungsfonds (IWF) geprägt. Ziel der Studie war die Erarbeitung einer Vorlage für eine Anpassung des Weltwährungssystems zugunsten der Armen.³⁸² Hintergrund der Tagung bildete der Pearson-Bericht³⁸³ und die Überzeugung, dass aufgrund der engeren globalen Verflechtung eine gemeinsame und gerechte Wirtschaftskooperation erforderlich geworden sei. Dazu sei insbesondere die Einrichtung eines "robust, adaptable, and just international monetary system"³⁸⁴ nötig. Diese Forderungen waren nicht zuletzt durch die Diskussionen innerhalb der *United Nations Conference on Trade and Development* (UNCTAD) geprägt, in der die Vertretungen aus den Entwicklungsregionen eine neue, internationale ökonomische Ordnung forderten. Gefordert wurde weiter, die Empfängerländer in Entscheide, die ihre Wirtschaften direkt betrafen, besser einzubinden, den Zugang zu Krediten zu vereinfachen und deutliche Strukturanpassungen innerhalb des Wirtschaftskreislaufes vorzunehmen, ohne dabei die Entwicklungsregionen noch weiter zu benachteiligen.³⁸⁵ Auch wenn Gerechtigkeit als Schlagwort in dem Bericht eine zentrale Forderung darstellte, hielten die Verfasser weiter an den Prinzipien der Modernisierung fest und strebten eine Reformation des bestehenden Systems statt einer Revolution an. Zudem sollte diese Reformation – dem Grundsatz der Modernisierungstheorie folgend – nicht von der Bevölkerung in den Entwicklungsregionen, sondern von den Vertretern der Industrienati-

³⁸¹ WCC 4202.081 Hog, Helmut. Der Ökumenische Beitrag zum Verständnis der Entwicklungsproblematik – unter besonderer Berücksichtigung von SODEPAX. [Diplomarbeit] Heidelberg 15.07.1971, S. 49.

³⁸² Elliott, Charles (Hg.). *Money in a Village World – A SODEPAX Report*. Genf 1970.

³⁸³ Pearson. Der Pearson-Bericht.

³⁸⁴ Elliott, Charles. *Official report of the colloquium*. In: Elliott. *Money in a Village World*, S. 11-22, hier S. 12.

³⁸⁵ Siehe dazu: Elliott, Charles (SODEPAX). *Money in a Village World*, S. 23-78.

onen eingeleitet werden. Weiter wurde Entwicklung als Wirtschaftswachstum definiert und der Freihandel sowie die Diversifizierung der Produktion als gültige Lösungsansätze gesehen. Gleichzeitig wurde anerkannt, dass strukturelle Hindernisse wie Zölle oder schwankende Preise durch gezielte Massnahmen der Industrienationen behoben werden sollten.³⁸⁶

Trotz Kritik an der Forderung, dass die Industrienationen auf einen Teil ihrer Privilegien verzichten müssten, hielt die Führungsebene von SODEPAX aufgrund der Befürchtung, dass es ansonsten zu sozialen Spannungen kommen könnte, daran fest. Samuel Parmar³⁸⁷ formulierte es folgendermassen:

"If the privileged group is unwilling to surrender any of its privileges without pressure, and if the ability to apply pressure in the international setting is negligible, how do we go about matching the possibilities of the technological revolution with the aspirations of the social revolution?"³⁸⁸

Trotz diesen – im Vergleich zu Montreal – gemässigten Ansichten wurde der Schlussbericht der Tagung sowohl von Anwesenden als auch von Unbeteiligten als negativ und äusserst kritisch wahrgenommen. In der bereits 1969 veröffentlichten Studie "Partners in Development"³⁸⁹ kritisierte deren Studienleiter, Charles Elliott, die UNO unter anderem für den aus den damals aktuellen Grundlagendokumenten³⁹⁰ hervorgehenden Mangel an Bereitschaft, auf eigene Privilegien zu verzichten. Durch seine einleitende Bemerkung, dass ein Leser sich stets bewusst sein müsse, für wen ein bestimmter Bericht verfasst worden sei, machte er von Beginn an deutlich, dass seine Kritik weniger gegen den Bericht selber, sondern viel eher gegen die politische Haltung dessen Verfassers gerichtet war. Laut Elliott sei der Pearson-Bericht von einer kapitalistischen Grundhaltung und der grundlegenden Überzeugung zugunsten der Modernisierungstheorie geprägt und für ein entsprechendes Zielpublikum verfasst worden. Eine zentrale Schwäche des Pearson-Berichts sah Elliott in der Selektion der gewählten Referenzbeispiele, denn diese seien nur solche, in denen die Strategie der UNO erfolgreich gewesen sei. Er behauptete, dass sowohl Misserfolge, als auch Beispiele in denen andere Ansätze erfolgreich waren, von der Analyse ausgeschlossen worden seien. Was zuerst nur wie eine Randnotiz erschien, wurde so später zu einer Kritik an der neoliberalen Grundhaltung der UNO ausgebaut.³⁹¹

³⁸⁶ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 99-102.

³⁸⁷ Der indische Ökonom Samuel Parmar hatte grossen Einfluss auf die Entwicklungspolitik im WCC der 1970er-Jahre. 1969-74 war er Vorsitzender der Abteilung 'Kirche und Gesellschaft' und sass im Verwaltungsrat von SODEPAX. Er war massgeblich an der Entwicklungsdefinition der CCPD (Wirtschaftswachstum, Selbstbestimmung und soziale Gerechtigkeit) beteiligt und stand für eine Entwicklungspolitik ein, die den Bedürfnissen der Entwicklungsländer angepasst sein sollte.

³⁸⁸ WCC 24.2.050 Parmar, Samuel. Development, the New Name for Peace – And Revolution. Introductory Statement to the Uppsala Assembly on the Work of Section III. [Uppsala] August 1968, S. 3.

³⁸⁹ WCC 24.2.053 Elliott, Charles (SODEPAX). Partners in Development: The Report of the Commission on International Development. Genf 1969.

³⁹⁰ Dies waren der Pearson Bericht, der Tinbergen Bericht (UN- Komitees für Entwicklungsplanung. Towards Accelerated Development: Proposals for the Second United Nations Development Decade. New York 1970) sowie eine Studie der FAO (*Food and Agriculture Organisation*) der UNO (Provisional Indicative World Plan for Agricultural Development. Rom 1970).

³⁹¹ Siehe dazu: WCC 24.2.053 Elliott, Charles (SODEPAX). Partners in Development: The Report of the Commission on International Development. Genf 1969.

Elliott kritisierte zudem die aus der Analyse hergeleiteten Empfehlungen der UNO, nur in jene Länder zu investieren, in denen die Erreichung der geforderten Wachstumsrate erreichbar sei. Durch diese einseitige Investition in die wirtschaftlich bessergestellten Entwicklungsregionen würde das Wirtschaftsdefizit der von Investitionen ausgeschlossenen Ländern noch weiterwachsen. Er machte hiermit deutlich, dass er nicht an die Theorie glaubte, dass steigender Wohlstand und Wirtschaftswachstum einzelner Nationen oder Schichten früher oder später die ganze Gesellschaft erreichen würden.³⁹² Elliott befürchtete, dass durch diese Strategien Länder wie die Elfenbeinküste zurückgelassen würden, da diese aktuell noch so arm seien, dass sie die verlangten Wachstumsraten ohne massive Investition in die eigene Infrastruktur und die eigene Industrialisierung nicht erreichen könnten. Diese Investitionen seien jedoch aufgrund der hohen Schuldenlast ohne die Unterstützung von aussen unmöglich. Insgesamt würdigte Elliott die Arbeit der UNO, kritisierte sie aber für den fehlenden Mut, die nötigen Schritte zu einer gerechteren Gesellschaftsordnung zu fordern.³⁹³

Von den Kirchen erwartete Elliott ein anderes Verhalten. Diese sollten sich ihrer Verantwortung bewusstwerden und ihre eigene Rolle in der Geschichte und der Unterdrückung der Armen anerkennen. Um ihre seelsorgerische Aufgabe in den Industrienationen nicht zu vernachlässigen, müssten die Kirchen – laut Elliott – verschiedene Ansatzpunkte einbeziehen.³⁹⁴ Die Aufgabe der Kirchen in den Industrienationen sah er in der Aufklärung der Gesellschaft über deren Konsumverhalten und Verschwendungssucht. Bezüglich der Entwicklungsbemühungen hingegen sollten sich die Kirchen an den Bedürfnissen der Ärmsten orientieren und ihre jeweiligen Regierungen aktiv dazu aufzufordern, die Abrüstung voranzutreiben und – trotz seiner eigenen Vorbehalte – der Entwicklungsstrategie der UNO zu folgen.³⁹⁵

Die letzte hier diskutierte Studie zu entwicklungspolitischen Themen war "Patterns of Poverty in the Third World"³⁹⁶. Die Veröffentlichung der Studie wurde durch Budgetkürzungen und den Machtverlust von SODEPAX bis 1975 verzögert. In dieser Studie wurden die Einkommensverhältnisse in verschiedenen Entwicklungsregionen analysiert und aus den Resultaten ein Modell entwickelt. Ein zentraler Ausgangspunkt war die Annahme, dass die Einkommensschere weiter aufgehen werde und so die ärmere Bevölkerung eines Landes ärmer und die Reichen reicher würden. An diesem Problem würde – laut der Studie – die bisherige Entwicklungspolitik wenig ändern, da diese an den falschen Punkten ansetze. Das Systemmodell, das Elliott in dieser Studie entwickelte, beleuchtete die Zusammenhänge der Armut und

³⁹² Diese Idee wurde später in den 1980er-Jahren als der Trickle-down-Effekt bekannt. Die neuere Forschung zum Thema zeigt jedoch aufgrund von empirischen Untersuchungen und theoretischen Überlegungen grossen Zweifel bezüglich der Existenz des Trickle-down-Effekts (siehe dazu unter anderem: Franzini, Maurizio, Elena Granaglia, and Michele Raitano. *Extreme Inequalities in Contemporary Capitalism*. Cham, 2016.).

³⁹³ WCC 24.2.053 Elliott, Charles (SODEPAX). *Partners in Development: The Report of the Commission on International Development*. Genf 1969, S. 8-11.

³⁹⁴ Ebd. S. 12-14.

³⁹⁵ Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 105.

³⁹⁶ Elliott, Charles (Hg.). *Patterns of Poverty in the Third World: A Study of Social and Economic Stratification*. New York 1975.

der ungerechten Umverteilung von Ressourcen sowie den Einfluss bestimmter Entwicklungsansätze auf diese Zusammenhänge.

In der Studie wurde der Standpunkt vertreten, dass von Entwicklungsprojekten, die der Modernisierungsstrategie folgen, nur diejenigen profitieren, die bereits in einer privilegierten Lage seien. Die Logik hinter dieser Aussage war einfach, denn die wirtschaftlich bessergestellten Schichten verfügen über bessere Bildung, Landbesitz und Investitionskapital, drei Grundbedingungen, um Profit aus der Modernisierung der eigenen Wirtschaft zu ziehen. Der *Trickle-down-Effekt*, der durch die Modernisierungsansätze erwartet wurde, bliebe aus, weil die Eliten der einzelnen Länder die Gewinne abschöpften, bevor diese wie erwartet bis in die untersten Schichten durchsickerten. Ein weiteres Problem sah die Studie im fehlenden Bewusstsein der Armen, denn diese seien sich oft nicht bewusst, dass hauptsächlich diejenigen, die bereits finanzielle Ressourcen besitzen, vom System profitieren würden und begrüßten die modernisierungstheoretische Entwicklungspolitik des Staates. Die Studie wies jedoch nicht nur auf das mangelnde Bewusstsein der Armen betreffend ihrer eigenen Lage hin, sondern ebenso auf die suggerierte Illusion, dass jeder aufsteigen könne, wenn er nur genügend arbeite.³⁹⁷

Bemerkenswert an der Studie ist die pragmatische Analyse unter Einbeziehung unterschiedlicher Theorienansätze. Elliott formulierte seine kritischste These (ein Transfer von Mitteln von den Ärmsten zu den Reichsten) äusserst vorsichtig. Er belegt jedoch eindeutig, dass eine klare Verbindung zwischen der Bereicherung einer Minderheit und der steigenden Armut einer grossen Mehrheit in der Welt besteht. Eine seiner Kernthesen blieb, dass die Bekämpfung der Armut nur von unten her möglich sei, also durch politischen Druck der Ärmsten selbst. Aufgrund seiner Überzeugung, dass Wandel nur innerhalb eines Systems möglich sei, lehnte er jegliche revolutionären Umsturzideen ab und plädierte stattdessen für eine Reformation des Systems durch Einbeziehung der unteren Schichten.

Das Programm *Poverty 2000*, das auf den Thesen der Studie aufbaute, zielte auf eine Bekämpfung der Armut von unten und war als Anleitung für die Verbesserung der bisherigen Entwicklungsbemühungen gedacht. Der wichtigste Faktor war dabei der Bezugsrahmen der Wirtschaftsanalysen, denn durch die Konzentration auf Makrostudien und das Abstützen auf der Steigerung eines nationalen BIP hätten diese bisher wichtige Faktoren übersehen. Elliott plädierte für eine Analyse auf der Grundlage des Einkommens pro Familie, denn nur so liessen sich die Einkommensunterschiede reflektieren. Durch eine solche Analyse würden die Verantwortlichen zudem feststellen können, durch welche Entwicklungsprojekte die Armut sank und welche nur den Gewinn einer kleinen Elite steigerten.³⁹⁸

³⁹⁷ Siehe dazu: Elliott. *Patterns of Poverty in the Third World*.

³⁹⁸ WCC 24.2.094 Elliott, Charles. *Poverty 2000*. Paper 19. Paper zu der Konferenz vom 17.-26.6.1971 in Nemi. [o. O.] 1971, S. 4-6.

Neben den wirtschaftlichen Faktoren wie Einkommen pro Familie und Erwerbstätigkeit zog die Studie Faktoren wie Ernährung, Bildung, Zugang zu medizinischer Versorgung und Wohnraum hinzu. Die Sicherung der Grundversorgung mit Nahrung war von der UNO als Menschenrecht anerkannt worden und wurde als Voraussetzung für die Bekämpfung der Armut gesehen. Die Studie zeigte eine ganze Reihe von zentralen Strategien zur Armutsbekämpfung auf, die im Zusammenhang mit der Ernährung standen. So sei etwa eine gesunde Ernährung vielerorts durch veränderte kulturelle Praktiken, Armut oder Monokulturen in der Landwirtschaft nicht mehr gesichert. Weitere Handlungsfelder machte die Studie in der breiten medizinischen Versorgung und einem umfassenden Gesundheitsplan aus. Dazu gehörte neben der medizinischen Versorgung auch Familienplanung, Hygiene und Ernährungslehre. Ein weiterer Punkt war die Bildungsarbeit, denn nur durch eine gute Bildung seien die Menschen befähigt, Auswege aus ihrer Situation zu finden.³⁹⁹ In diese Bereiche investierte die Kirche bereits seit langem, doch in den folgenden Jahren sollte eine strukturiertere und umfassendere Entwicklung in diesen Bereichen angestrebt werden.

2.2.3 Die Bedeutung von SODEPAX für den ökumenischen Entwicklungsdiskurs

Die Einrichtung der Organisation war für den ökumenischen Dialog zentral, denn in diesem Gremium tauschten sich die unterschiedlichen Konfessionen erstmals auf Augenhöhe aus und erarbeiteten gemeinsame Richtlinien und Entwicklungsansätze. Bereits an der Konferenz in Beirut waren die Teilnehmenden überzeugt, dass die Kirchen als internationale Gemeinschaft grenzüberschreitende Diskussionen initiieren könnten und so als Katalysator für die Schaffung neuer Grundlagen einer funktionierenden Weltordnung agieren würden. Insbesondere die kritischen Stimmen aus Lateinamerika nutzten die von SODEPAX geschaffene Diskussionsplattform und brachten Argumente der Dependenztheorie und Befreiungstheologie mit ein. Die von Julio de Santa Ana formulierte Kritik bezüglich des Eurozentrismus des Entwicklungsbegriffs fand auch ausserhalb Lateinamerikas grosse Unterstützung. Basierend auf der gemeinsamen Kritik an der Deutungshoheit der Industrienationen und der Ignoranz gegenüber strukturellen Hindernissen für eine gerechtere Wirtschaft bildete sich eine Koalition unter den Vertretungen aus Empfängerregionen.

Darüber hinaus prägte der Konsens bezüglich der Abkehr von einem einzelnen absolut gültigen Entwicklungsansatz die interne Diskussion des WCC nachhaltig. Insbesondere das Entwicklungsbüro des WCC, die Abteilung *Commission for the Churches' Participation in Development* (CCPD), wurde von diesem Konsens getragen. SODEPAX erschuf eine Art Zwischenraum, in dem unterschiedliche Ansichten und Entwicklungskonzeptionen ausgetauscht werden konnten, ohne dass dieser Austausch auf eine Einigung abzielte. Durch diesen Zwischenraum konnte SODEPAX die theologische Homogenität in Frage

³⁹⁹ WCC 24.2.094 Elliott, Charles. Poverty 2000. Paper Nr. 19. Paper zu der Konferenz vom 17.-26.6.1971 in Nemi. [o. O.] 1971, S. 6-7.

stellen und bot etwa Guitérrez und Alves ein konfessionsübergreifendes Forum für die Präsentation ihrer jeweiligen Ansätze der Befreiungstheologie. So legte SODEPAX nicht nur den Grundstein für die Entfaltung der Befreiungstheologie und deren Verbreitung in Europa, sondern ebenso eine wichtige Basis für die Kooperation zwischen Katholiken und Protestanten in Lateinamerika. Die gemeinsamen Ansätze der Befreiungstheologie und der Dependenztheorie liessen hier eine breitere Integration entstehen. In einigen Regionen wurden gemeinsame Kirchenräte gegründet, die zu einer engen Kooperation in Fragen der Entwicklungs- und Sozialpolitik der jeweiligen Nationen beitrugen.

Die Durchsetzung des Ansatzes einer weltweiten christlichen Gemeinschaft bildete einen zweiten zentralen Aspekt der Arbeit von SODEPAX. Durch die Einbeziehung der Kirchen aus den ehemaligen Kolonialstaaten wurden auch die Unterschiede zu den Kirchen in den Industrienationen deutlicher sichtbar. Durch die Integration der Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika auf Augenhöhe innerhalb des Gremiums von SODEPAX entstand ein neues Gemeinschaftsverständnis innerhalb der Mitgliedskirchen. Ziel dieser Zusammenarbeit war dabei nicht die Schaffung einer Einheit, wie sie nach dem Ersten Weltkrieg von der Weltmissionskonferenz noch gefordert wurde. Vielmehr sollte durch SODEPAX ein Austausch zwischen allen Kirchen stattfinden, um ein gemeinsames Bestreben der Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und Entwicklung zu schaffen. Ziel sollte die Rückbesinnung auf das Gemeinsame aller Gesellschaften, den Menschen, sein. Oder wie Philip Land es formulierte; es sollte eine "Humanization of Life"⁴⁰⁰ stattfinden, in der Nächstenliebe und Schutz der Schwachen im Zentrum des Handelns aller Kirchen stehen sollte. SODEPAX bot damit, insbesondere in den späteren Diskussionen in der zweiten Hälfte der 1970er, eine alternative Lesart von Einheit an. Die Einheit der Kirche gehörte zu den grundlegenden Zielvorstellungen der Ökumene, doch aufbauend auf den Diskussionen innerhalb von SODEPAX wurde die Möglichkeit der Einheit durch Vielheit gegeben, ein Konzept, welches ab 1986 bewusst die Unterschiede zwischen den einzelnen Kirchen betonte und über diese Divergenzen eine Einheit zu bilden versuchte.⁴⁰¹ Entgegen der Annahme, dass die Zuwendung einzelner Kirchen zu revolutionären Ansätzen die Einheit verhindert hätten, zeigen diese Diskussionen und das Bestreben SODEPAX um einen direkten Austausch und eine gemeinsame Zielrichtung die integrative Kraft der Idee Einheit durch Vielfalt.⁴⁰² Gerade die Fähigkeit eines Gremiums wie SODEPAX, diese Zwischenräume für Diskussionen zu öffnen und einen alternativen Weg für die Kooperation zwischen Protestanten und Katholiken aufzuzeigen, stiess in den etablierten Gremien des WCC und der katholischen Kirche auf Widerstand. Der Verdacht, dass SODEPAX durch die zunehmende Eigendynamik und Unabhängigkeit von beiden Seiten zu einer "third entity"⁴⁰³ werde, führte zu einer stärkeren Einschränkung der Arbeit von SODEPAX.

⁴⁰⁰ Land. SODEPAX: An Ecumenical Dialogue, S. 46.

⁴⁰¹ Siehe dazu: Cullmann, Oscar. Einheit durch Vielfalt: Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung. Tübingen ²1990.

⁴⁰² Schilling. Revolution, Exil und Befreiung, S. 264.

⁴⁰³ WCC 4201.5.1 [s. N.]. Ecumenism in Crisis. Bericht in IDOC vom 6.3.1972, S. 5.

2.3 Ein Aufbruch in neue Entwicklungsdiskussionen – Uppsala 1968

Das Jahr 1968 wird als Umbruchjahr wahrgenommen, als Jahr des Protests und des Aufbruchs, aber ebenso der Zerstörung von Hoffnungen. Studentenunruhen und Proteste gegen Unterdrückung und Kriegstreiberei lösten eine Aufbruchsstimmung aus. Dies und der Prager Frühling prägte die Vollversammlung des WCC.⁴⁰⁴ Diese fand vom 4. bis zum 20. Juli 1968 in Uppsala statt. Beeinflusst von den Umbrüchen der Zeit und dem steigenden Selbstbewusstsein der Empfängerländer sowie dem Schock, der durch den Tod Martin Luther Kings ausgelöst wurde,⁴⁰⁵ wurde die Stimmung in Uppsala als eine Art Exodus⁴⁰⁶ empfunden. Die Konferenz war geprägt von dieser Aufbruchsstimmung, dem Wunsch nach Wandel und einem ungetrübten Entwicklungsoptimismus. Einige Konferenzteilnehmer vertraten oft tendenziell revolutionäre Ansätze für den erwünschten Wandel – die Theologie der Revolution und die Ansätze der Kirche der Armen waren ebenso vertreten wie die dependenztheoretischen und strukturalistischen Entwicklungskonzepte.⁴⁰⁷

Im Vergleich zur letzten Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 nahm in Uppsala eine grössere Anzahl von Delegationen aus ehemaligen Kolonialstaaten und den Jungen Kirchen dieser Regionen teil. Allerdings hielt das in den Berichten oft gelobte Gefühl der gleichberechtigten Partizipation einer genaueren Analyse nicht stand. Obwohl diese Delegationen die Hälfte der vertretenen Kirchen repräsentierten, stellten sie lediglich ein Drittel der Teilnehmenden.⁴⁰⁸ Erschwerend kam hinzu, dass die Vernetzung zwischen diesen neuen Kirchen erst rudimentär vorhanden war. Nichtsdestotrotz zeigten die Anwesenden in ihrer aktiven – und oftmals lautstarken – Beteiligung ein wachsendes Selbstvertrauen. Wie weit der Weg zu einer wirklichen Gleichberechtigung noch war, zeigte jedoch die Zusammensetzung der für den Abschlussbericht zuständigen Arbeitsgruppe. Dieser Ausschuss umfasste dreizehn Delegierte unterschiedlicher Kirchen und nur drei dieser Vertreter stammten aus Entwicklungsregionen, die übrigen zehn aus Nordamerika und Europa.⁴⁰⁹

Ebenfalls eine negative Bilanz zeigte der Anteil von Frauen unter den Teilnehmenden – nur gerade 9% waren weiblich – und die fehlende Einbindung der Jugendvertretungen in der Entscheidungsfindung.

⁴⁰⁴ Aufgrund des 50-jährigen Jubiläums von 1968 erscheinen zurzeit eine Vielzahl von Studien zu diesem ereignisreichen Jahr, genannt werden hier nur einige wenige: Sherman, Daniel (Hg.). *The Long 1968: Revisions and New Perspectives*. Bloomington 2013; Siegfried, Detlef. *1968: Protest, Revolte, Gegenkultur*. Ditzingen 2018; Vinen, Richard. *1968: Radical protest and its enemies*. New York 2018.

⁴⁰⁵ Dieser war als Redner an der Konferenz vorgesehen, wurde jedoch nur wenige Wochen zuvor ermordet. Viele der Ansprachen in Uppsala wurden ihm gewidmet.

⁴⁰⁶ Im biblischen Sinne: Also einem Aufbruch in ein neues Zeitalter.

⁴⁰⁷ Duguid-May. *Die Ökumenische Bewegung*, S. 264-265.

⁴⁰⁸ In Uppsala nahmen 223 Mitgliedskirchen teil, 46% repräsentierten zusammen die ‚Entwicklungsregionen‘: Afrika (18%), Asien (22%) und Lateinamerika (6%). Das heisst, von 709 Delegierten waren 82 aus Afrika, 104 aus Asien und 18 aus Lateinamerika, also kamen insgesamt 29% der Delegierten aus diesen Regionen. Siehe dazu: Kunter /Schilling. *Globalisierung der Kirchen*, S. 342.

⁴⁰⁹ Schilling. *1968 und die Ökumene*, S. 97.

Die Frankfurter Allgemeine Zeitung hielt fest, "dass sich die Kirchen auf der Vollversammlung durch entscheidungsberechtigte Kirchenführer vertreten lassen, und das sind überwiegend ältere Männer und in erster Linie Bischöfe."⁴¹⁰ Bereits die Wahl der sechs Präsidenten des WCC an der Vollversammlung zeigte die klare Übermacht der "alten Männer": Obwohl das Motto der Konferenz "Siehe, ich mache alles neu" war und noch vor der Wahl die Nominierung einer Frau gefordert wurde, wurden sechs Männer gewählt. Dies kommentierte die Frankfurter Allgemeine Zeitung ebenfalls treffend: "Die Zusammensetzung des Präsidiums des Ökumenischen Rates aus lauter Pfarrern und lauter alten Männern ist ein Beweis, wie schwer es dem Ökumenischen Rat fällt, das selbst gewählte Motto zu erfüllen [...]."⁴¹¹ Neben den unterrepräsentierten Frauen wurden auch die Jugendorganisationen weitgehend ausgeschlossen. Nur 28 stimmberechtigte Delegierte waren jünger als 35 Jahre alt (entspricht 4%). Die übrigen anwesenden Jugendgruppen erhielten kein Stimmrecht und wurden von einigen Anlässen sogar ausgeschlossen. Im Rahmen der Vollversammlung kam es mehrfach zu Jugendprotesten, Sit-Ins und lauter Kritik an der elitären Haltung der Kirche. Eine zentrale Forderung der Jugendlichen war, dass "Worte nicht Worte bleiben, sondern daß ihnen Taten der Buße und der Solidarität folgen würden."⁴¹²

Die Ergebnisse der Vollversammlung in Uppsala waren eine Bestätigung der Diskussion von Genf 1966 und der Definition von Entwicklung als "Entwicklung im umfassenden Sinne [...] ein Prozess der Förderung sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit"⁴¹³. Die Gerechtigkeit wurde an der Vollversammlung in Uppsala als Gerechtigkeit für alle definiert, woran der Einfluss der Befreiungstheologie deutlich sichtbar wurde.⁴¹⁴

Die Versammlung selbst war in sechs Sektionsgruppen organisiert, welche die einzelnen Sektionsberichte diskutierten und wo nötig Änderungen einbrachten. Die Diskussionen in den Sektionen I und II sowie V und VI beinhalteten die theologischen Grundannahmen, auf denen die Kirchen in Zukunft ihr Handeln und ihre Missionstätigkeit abstimmen sollten. Relevant für den weiteren Verlauf der Entwicklungsdiskussion waren die in diesen Diskussionen bestätigten Ansätze der Einheit der Menschheit⁴¹⁵, die explizite Kritik am Lebensstil der privilegierten Minderheit in Europa und Nordamerika und ein Appell an deren Verantwortung für die weniger privilegierte Mehrheit der Weltbevölkerung.⁴¹⁶

Die Rolle der Kirche auf politischer Ebene wurde insbesondere in den Sektionen III und IV diskutiert. Die Sektion III behandelte unter dem Titel "Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung" das Thema der

⁴¹⁰ Ebd., S. 91.

⁴¹¹ Ebd., S. 92.

⁴¹² Adler, Elisabeth. *Die Hoffnung des grossen Neuwerdens ergreife!* In: Neue Zeit 129 (5.6.1989), S. 6. – zitiert nach: Schilling. 1968 und die Ökumene, S. 95.

⁴¹³ Goodall, Norman (Hg.). Bericht aus Uppsala. Genf 1968, S. 51.

⁴¹⁴ Siehe dazu: Schilling. *Revolution, Exil und Befreiung*.

⁴¹⁵ Das Streben nach 'Einheit der Menschheit' wie es an dieser Konferenz vertreten wurde, basierte auf der Annahme, dass die Menschheit nur weiter käme, wenn sie sich selbst als Ganzes sieht. D.h. ein unproportionales Vorankommen einer Seite bringt nicht die gewünschte Veränderung für alle.

⁴¹⁶ Siehe genauer zu den Sektionen I, II und V, VI in den jeweiligen Schlussberichten in Goodall. "Bericht aus Uppsala" sowie Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 97-105.

Zusammenhänge von Armut, Reichtum und Machtverhältnissen. Der französische Ökonom André Philip sah die Aufgaben der Kirche in diesem Zusammenhang in der Schaffung eines globalen Bewusstseins für soziale und wirtschaftliche Missstände. Zudem sollten die Kirchen dafür einstehen, dass ein offener und fairer Dialog zwischen den Mächtigen und den Menschen in Entwicklungsregionen stattfindet. Diese Aufgabe sollten die Kirchen sowohl auf globaler Ebene zwischen den Industrienationen und den Empfängerländern übernehmen als auch innerhalb einzelner Nationen im Austausch zwischen den unterschiedlichen Gesellschaftsschichten. So sollte die Kirche als eine Art politischer Anwalt fungieren, um gerechte Strukturen zu schaffen und die zentralsten Probleme der Unterdrückung zu beseitigen. Samuel Parmar definierte die Vision, von der die Kirche geleitet werden sollte, als ein gemeinsames Zukunftsbild einer humanen Gesellschaft und bestätigte – angelehnt an die Entschlüsse aus der Beirut Konferenz von SO-DEPAX – die Aufgaben der Kirchen.⁴¹⁷ Diese Entschlüsse waren eine Erhöhung der Entwicklungsbeiträge, verbunden mit einer Verminderung der Rüstungsausgaben und der gezielten Förderung von mehr sozialen Entwicklungsansätzen sowie eine Erneuerung der Beziehungen und Kooperationen mit der UNO.⁴¹⁸ Der Bericht der Sektion III zeichnete sich durch den Versuch aus, die gemeinsamen Nenner zwischen den Forderungen aus den Empfängerregionen und der Bereitschaft der Industrienationen herauszufiltern, ohne der einen oder anderen Position mehr Gewicht zu verleihen. Dieser Vermittlungsversuch wurde jedoch von den Auseinandersetzungen in Sektion IV übertönt. Unter dem Titel "Auf dem Wege zu Gerechtigkeit und Frieden in internationalen Angelegenheiten" diskutierte diese mitten im Kalten Krieg mit Delegationen beider Blöcke mögliche Schritte zu einem gemeinsamen Weg. Einig waren sich die Anwesenden darin, dass die Kirche sich für die Abrüstung einsetzen müsse und gegen Rassismus vorgehen sollte, doch deckungsgleich mit den Auseinandersetzungen innerhalb des Gremiums von SO-DEPAX herrschte in dieser Diskussion ebenso Uneinigkeit über die tiefergehende Frage, in welcher Form die Kirchen ihre theologischen Erkenntnisse "in einer ethische verpflichtenden und politisch wirksamen Form"⁴¹⁹ umsetzen sollten.⁴²⁰

Die Konferenz in Uppsala trug massgeblich zu einigen zentralen Veränderungen innerhalb der Kirchen bei. Der wichtigste Schritt in eine langfristige Fokussierung auf Entwicklungspolitik lag dabei jedoch in der Anerkennung der Stimmen aus den Entwicklungsregionen und deren Forderung nach einer – an der Dependenztheorie angelehnten – politökonomischen Gesamtbetrachtung der Situation. Darüber hin-

⁴¹⁷ Siehe dazu Kapitel C 2.2 SO-DEPAX – Ein Experiment mit Folgen.

⁴¹⁸ Die UNO kooperierte in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg eng mit den Kirchen. Dies nahm jedoch mit zunehmender Institutionalisierung beider Organisationen und dem schwindenden Einfluss der Kirchen in gesellschaftspolitischen Fragen ab (siehe dazu auch: Lehmann, Karsten. *Religious NGOs in International Relations. The Construction of 'the Religious' and 'the Secular'*. London 2016).

⁴¹⁹ Oesterreicher, Paul. *Stellungnahme*. In: Bericht aus Uppsala, zitiert nach: Schilling. 1968 und die Ökumene, S. 101.

⁴²⁰ Schilling. 1968 und die Ökumene, S. 99-101.

aus war die Forderung einer WCC-internen Entwicklungsabteilung ein wichtiger Schritt für spätere Diskussionen. Zusätzlich zur Weiterfinanzierung von SODEPAX wurde mit der CCPD ein dem WCC direkt unterstelltes Organ für die Entwicklungsarbeit geschaffen.⁴²¹

Ebenfalls festzuhalten ist, dass in keiner anderen Vollversammlung das Thema der Entwicklung so ins Zentrum gestellt wurde. Dies wird in der Botschaft der Vollversammlung deutlich:

"Wir hörten den Schrei derer, die sich nach Frieden sehnen. Die Hungernden und die Ausgebeuteten rufen nach Gerechtigkeit. Die Verachteten und Benachteiligten verlangen ihre Menschenwürde. Millionen suchen nach einem Sinn ihres Lebens. [...] Die Stelle, an der heute die Entscheidungen fallen ist die immer breiter werdende Kluft zwischen Reich und Arm, die durch das Wettrüsten ständig weiter aufgerissen wird."⁴²²

3. 1970-1975: Entwicklungspolitik zwischen Revolution und Reform

Neben theologischen Diskussionen und der Frage der Einbindung der Kirche in die aktuelle Tagespolitik wurden in Uppsala 1968 zudem Entscheide betreffend die Neustrukturierung des WCC gefällt. Die Entwürfe für eine Umstrukturierung wurden bis Januar 1972 ausgearbeitet und dann vom Zentralausschuss des WCC in einer Sitzung in Addis Abeba noch im selben Jahr verabschiedet. Dabei entstand die neue Aufteilung der Programmabteilungen: Glauben und Zeugnis, Gerechtigkeit und Dienst sowie Bildung und Erneuerung. Durch die Neueinteilung räumte der WCC den einzelnen Studiengruppen und Aktionsprogrammen mehr Freiheit ein und ermöglichte eine stärker themenbezogene Koordination zwischen den einzelnen Stellen. Auch wenn diese Umstrukturierung des WCC ein eindeutiges Zeichen für eine neue Gewichtung von unterschiedlichen Themen darstellte, waren doch die thematischen Konferenzen zu entwicklungspolitischen Fragen für die Ausarbeitung einer neuen Entwicklungsstrategie wichtiger als die Vollversammlung in Uppsala.⁴²³ Ausserdem wurde ein baldiger Eintritt der katholischen Kirche in den WCC aufgrund der politischen Entwicklungen zunehmend unwahrscheinlich und so wurde entschieden, neben SODEPAX eine WCC-interne Entwicklungsabteilung zu schaffen, die CCPD. Zwischen den beiden Abteilungen gab es deutliche personelle Überschneidungen, denn einige der massgeblichen Entscheidungsträger waren in beiden Gremien involviert. So etwa Samuel Parmar, der sich gegen die Verschwendungssucht der Industrienationen stellte und betonte, dass Entwicklung alle Menschen erreichen müsse, ohne die Entwicklungsstrategie des Wirtschaftswachstums radikal in Frage zu stellen. Er stellte sich zudem gegen den noch im *Populorum progressio* vertretenen Ansatz "Entwicklung ist der neue Name für Frieden" und nahm die radikalere Position "Entwicklung bedeutet Unordnung, bedeutet Revolution"⁴²⁴ ein. Nach dem Entscheid zur Gründung der CCPD wurde ein kurzfristiges Koordinationsbüro für Entwicklungsfragen ins Leben gerufen, das die Prioritäten für das spätere Programm der CCPD

⁴²¹ Ebd., S. 105-106.

⁴²² Itty, Chirapurath I. *Einleitung*. In: Gruber, Pamela (Hg.). *Ungerechte Fesseln öffnen: Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte – Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970*. Genf 1970, S. 7-13, hier S. 7.

⁴²³ Schilling. 1968 und die Ökumene, S. 112-115.

⁴²⁴ Parmer, Samuel. *Entwicklung mit menschlichem Antlitz*. Frankfurt a. Main 1979, S. 49.

ausarbeiten sollte. Um diese Prioritäten zu erarbeiten und ein Programm aufzustellen, organisierte dieses Koordinationsbüro 1970 eine Konferenz in Montreux.

3.1 Die Montreux-Trilogie

Kern der Diskussion in Montreux I⁴²⁵ sollte die Verwendung der neu zur Verfügung stehenden kirchlichen Mittel für die Entwicklungsarbeit sein. Anwesend waren neben den Mitarbeitern des Koordinationsbüros auch eine Vielzahl von Fachleuten aus Wirtschaft und Entwicklungsarbeit, eine Vertretung der UNO und Mitglieder aus Kirchenleitungen sowie Fachkräfte der Theologie. Die Versammlung war überkonfessionell und die Teilnehmenden kamen aus 40 verschiedenen Ländern, wobei geografisch gesehen mehr als die Hälfte aus den Regionen Afrika, Lateinamerika und Asien kam.⁴²⁶ Obwohl die eigentliche Aufgabe die Verteilung der von der Vollversammlung in Utrecht gesprochenen Entwicklungsgelder gewesen wäre, spielte die Ausarbeitung eines neuen Entwicklungsverständnisses eine zentrale Rolle. Die zeitgenössischen Diskussionen innerhalb der Studiengruppe SODEPAX und der Diskussionsbeitrag von Samuel Parmar⁴²⁷ beeinflussten die Beschlüsse in Montreux. Der Bericht von Montreux I verdeutlichte die Kritik an den bisherigen Entwicklungsansätzen und lehnte eine Entwicklungspolitik, die ausschliesslich auf wirtschaftliche Faktoren zielte, ab. Daraus resultierte eine klare Forderung nach einem Strukturwechsel und einer radikalen Neuorganisation der Wirtschaftsverhältnisse. Entwicklung wurde in Montreux I definiert als "humane Entwicklung, die es dem einzelnen wie auch der Gesellschaft gestattet, die Möglichkeiten des menschlichen Lebens in sozialer Gerechtigkeit, Selbstverantwortung und wirtschaftlichem Wachstum zur vollen Entfaltung zu bringen."⁴²⁸ Die Definition trägt die Handschrift Samuel Parmars, der bereits in seinem Vorbereitungspaper diese drei Ziele nannte:

"So können wir das zentrale Anliegen der Entwicklung in drei einander wechselseitig bedingenden Zielen sehen: Wirtschaftswachstum, Eigenständigkeit und soziale Gerechtigkeit. Ich möchte der sozialen Gerechtigkeit den Vorrang geben, und zwar nicht nur aus ethischen Gründen, sondern um eine hohe Wachstumsrate auf lange Sicht und einen stetigen Fortschritt auf dem Wege zur Eigenständigkeit zu gewährleisten."⁴²⁹

Die sogenannte "Montreux-Trilogie" – soziale Gerechtigkeit, Selbstverantwortung und wirtschaftliches Wachstum – war wegweisend für die Arbeit der CCPD. Im Gegensatz zu den Entwicklungsdiskussionen in Genf 1966 und in Beirut 1968 verschob sich der Fokus der Diskurse in Montreux 1970 deutlich in Richtung der befreiungstheologischen Entwicklungsansätze. Wirtschaftswachstum wurde nicht mehr als Synonym für Entwicklung anerkannt, stattdessen wurde nun ein Bekenntnis zur Notwendigkeit von

⁴²⁵ Die erste grosse Versammlung in Montreux, bekannt unter dem Titel Montreux I, fand vom 26.-31.1. 1970 statt.

⁴²⁶ Itty. Einleitung. In: Gruber. Ungerechte Fesseln öffnen, S. 9.

⁴²⁷ Parmar, Samuel. *Entwicklungsprozess und Entwicklungsziele – Zielsetzungen der Entwicklungsprojekte*. In: Gruber. Ungerechte Fesseln öffnen, S. 43-67.

⁴²⁸ Arbeitsgruppe II. Bericht der Arbeitsgruppe II: Konzeption und Methoden kirchlicher Projekthilfe. In: Gruber. Ungerechte Fesseln öffnen, S. 117-122, hier S. 122.

⁴²⁹ Parmar. Entwicklungsprozess und Entwicklungsziele, S. 45.

Strukturanpassungen und die damit verbundene Beseitigung exogener Hindernisse für die Entwicklungsregionen gefordert.⁴³⁰ Noch wurde die normative Forderung des Primats der Armen nicht explizit eingebunden, doch die Ausrichtung auf eine Entwicklungspolitik, die explizit Forderungen nach mehr Gerechtigkeit und Partizipation beinhaltet, kann als erster Schritt zur Einführung der normativen Prinzipien⁴³¹ gesehen werden, die später ebenso in der Nachhaltigkeitsdebatte aufgenommen wurden. Eugene Blake legte in seinem Vortrag die Verantwortung der Kirche in drei Bereichen dar: "in der entwicklungspolitischen Bewußtseinsbildung, in der Schaffung von sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen, die die Entwicklung auf nationaler und internationaler Ebene fördern, und in gezielten Entwicklungs- und Sozialprojekten."⁴³² Das Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft wurde zunehmend als westlich geprägtes Leitbild abgelehnt und wich einem stärker auf Gerechtigkeit und Selbsthilfe ausgelegtem Entwicklungsverständnis.⁴³³ Die aktivere und umfassendere Entwicklungsstrategie, wie sie in Montreux gefestigt wurde, gestaltete in den folgenden Jahren die Richtlinien der neu aufgebauten CCPD. Der Grundansatz des Strukturwandels – in entwickelten wie in Entwicklungsländern – und die nötige Umverteilung von Macht begleitete die CCPD in seinen ersten Jahren. Allerdings hielten die in Montreux Anwesenden noch ausdrücklich fest, dass die "Entwicklung von Methoden zur gewaltlosen Veränderung von Strukturen"⁴³⁴ Priorität über einen gewaltsamen Wandel habe. Die Aufgaben der Kirche wurden in der Motivation zu Veränderung, der entwicklungspolitischen Bewusstseinsbildung und dem Aufbau eines Informations- und Forschungsnetzwerkes gesehen.⁴³⁵

Die Entwicklungsdiskussion innerhalb der CCPD wurde von einigen der Vorbereitungspaper zu dieser Tagung geprägt. Die Analyse von Samuel Parmar ging beispielsweise weit über seine im Bericht reflektierte Kritik an der fehlenden Bereitschaft zu einem Strukturwandel hinaus.⁴³⁶ In seiner Analyse zeigte er auf, dass nicht alle strukturellen Hindernisse in der fehlenden Kooperation zwischen den Industrienationen und den Entwicklungsländern gelegen hätten. Auch die Korruption in den Empfängerländern und das schlechte Vorbild des Konsumverhaltens der Industrienationen oder der lokalen Eliten in diesen Regionen sei ein Problem. Durch das negative Vorbild, so postulierte er, würden sich Gruppen mit weniger hohem Einkommen an einem für sie nicht tragbaren Konsumverhalten orientieren und durch das Streben nach Luxusgütern in die Schuldenfalle tappen. Sowohl Parmar wie auch Elliott, der einige Jahre zuvor seine Kritik an der Arbeit der UNO im Bericht⁴³⁷ "Partners in Development" veröffentlicht hatte, betonten die Zweifel an der These, dass wirtschaftliches Wachstum einzelner – oder einzelner Staaten

⁴³⁰ WCC 997.2.04 Castro, Emilio. Three Decades of Development Efforts: The Ecumenical Movement, the Development Debate and the Challenges of the 1990s. Genf März 1989, S. 3.

⁴³¹ Vergleiche hierzu unter anderem in dieser Arbeit: S. 41-44.

⁴³² Blake, Eugene. *Warum diese Konferenz?* In: Gruber. Ungerechte Fesseln öffnen, S. 19-26, S. 20.

⁴³³ Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 127-131.

⁴³⁴ Arbeitsgruppe II. Bericht. In: Gruber. Ungerechte Fesseln öffnen, S. 120.

⁴³⁵ Samuel Parmar. *Entwicklungsprozess und Entwicklungsziele*, S. 43-67.

⁴³⁶ Blake. *Warum diese Konferenz?* S. 19-22.

⁴³⁷ Siehe dazu Kapitel C 2.2.2 Die Studienarbeiten von SODEPAX 1970.

– sich auf andere auswirken würde. Allerdings kam er zu anderen Schlüssen als Elliott; während dieser mehr Unterstützung von aussen forderte, betonte Parmar, dass die Entwicklungsregionen nicht so rasch auf das Level der Industrienationen aufholen könnten, und sich deswegen stärker auf ihre eigenen Leistungen konzentrieren müssten. Ansonsten – so befürchtete Parmar – wäre die Gefahr von zu hohen Erwartungen und zwingend folgenden Enttäuschungen zu hoch. Er forderte deshalb die Länder in Entwicklungsregionen dazu auf, sich stärker untereinander zu vernetzen, sich vermehrt an der eigenen Entwicklungsleistung zu orientieren und weniger den Vergleich mit den Industrienationen zu suchen. Nur wenn die soziale Gerechtigkeit Ziel der nationalen Politik sei, könne der Mangel an politischem Willen beseitigt werden, der einer gerechten internationalen Politik entgegenwirke.⁴³⁸

Neben der Arbeit von Parmar sorgte auch das Vorbereitungspaper von Charles Elliott für Diskussionsstoff. In seinem Beitrag diskutiert Elliott die politische Organisation der Entwicklungsnationen. Die theoretischen Ansätze dieser Regionen lägen laut Elliott bis auf wenige Ausnahmen irgendwo zwischen den Extrempositionen eines "full marxist model" wie Kuba oder dem "fully free enterprise model" wie etwa in Puerto Rico.⁴³⁹ Als Beispiele nannte er das sozialistisch geprägte Chile unter Frei, die Ujamaa in Tansania und den Nationalismus in der Lesart Indonesiens. Diese Systeme seien nicht nur Alternativen zu den kapitalistischen oder kommunistischen Regierungsformen, sondern hätten zudem einige Gemeinsamkeiten untereinander. Diese neuen Systeme – so Elliott – würden von einer Politisierung der Bevölkerung ausgehen, durch welche diese Menschen Mitspracherechte einfordern und so ihre eigene politische Zukunft mitgestalten würden. Da diese Gruppen jedoch von den etablierten Eliten häufig ausgeschlossen wurden, müssten die neuen politischen Systeme die alten Machtverhältnisse aufbrechen, um einen Fortschritt zu ermöglichen und die alten kolonialen Strukturen zu überwinden. Hier übernahm Elliott eindeutig einige Ansätze der Theologie der Revolution und verknüpfte diese direkt mit entwicklungspolitischen Aspekten. Er schloss aus seinen Überlegungen, dass die Kirchen sich jenen anschliessen müssten, die für einen Systemwandel eintraten, denn so würde der Entwicklungsfokus der Kirchen über den rein wirtschaftlichen Fortschritt hinaus erweitert:

"[...] since it is concerned less with gains per capita income than with the disposition and exercise of power. It therefore relates closely to what has come to be called 'développement intégral' in a double sense: it seeks to integrate 'los marginados' into the power structure of society, and to make possible the fashioning of a social structure in which each individual is psychically integrated since he is simultaneously subject and object in his social relations"⁴⁴⁰

Weiter betonte Elliott, dass sich genuin christliche Entwicklungsansätze in bestimmten Punkten von säkularen abheben müssten, um nicht in diesen aufzugehen. Er unterschied dazu die Entwicklungsziele

⁴³⁸ Parmar. Entwicklungsprozess und Entwicklungsziele, S. 59.

⁴³⁹ WCC 4232.234 Elliott, Charles. The Debate about Development. Position Paper Nr. 1 an World Consultation on Ecumenical Assistance for Development Projects 26.-31.1.1970 in Montreux. Genf 3.11.1969, Zitat S. 2.

⁴⁴⁰ Ebd., S. 2.

der unterschiedlichen Ansätze der technischen Entwicklungsplanung, der marxistischen Idee von Entwicklung und der "humanistischen Idee"⁴⁴¹ und definierte anschliessend, was die genuin christlichen Ansätze sein sollten: "It implies the transformation of existing structures of economic and political power, but also, the turning upside-down of the individual's order of priorities."⁴⁴²

Elliott definierte sein christliches Verständnis von Entwicklung als ein Konzept, das nicht nur die messbaren ökonomischen und sozialen Errungenschaften miteinbeziehe, sondern auch die sozio-psychologische und spirituelle Umgebung von Individuen und Gruppen.

"(...) the relational, socio-psychological and spiritual environment in which individuals and groups exist. As soon as these wider phenomena are included in 'the 'ends' of development it becomes clear development is not synonymous with becoming richer' either materially (technical, Marxist) or socially (humanist)."⁴⁴³

Durch diesen integralen Entwicklungsansatz, so Elliott, sei die menschliche Integration und Befreiung ebenso eingeschlossen wie die ökonomischen und sozialen Errungenschaften. Damit verband der Ansatz Elliotts die alten Entwicklungsansätze mit neuen Konzepten und schuf ein umfassendes Entwicklungsverständnis als Leitlinie für weitere Entwicklungsaktivitäten. Elliott ergänzte, dass diese Stufe der vollen Entwicklung bisher noch nirgends erreicht worden sei. Damit verschärfte er seine Kritik am modernistischen Entwicklungsverständnis, da dieses davon ausging, dass die Industrienationen die höchste Stufe erreicht hätten. Er betonte die Notwendigkeit einer Bewusstseinsänderung in den Industrienationen und plädierte dafür, dass ein Teil der Entwicklungsarbeit in die als entwickelt geltenden Länder fließen solle, um dort ein Bewusstsein für die Weltsituation auszubilden und die spirituelle Entwicklung zu fördern.⁴⁴⁴

Graeme C. Jackson kritisierte in seinem Diskussionsbeitrag in Montreux die Entscheidung des WCC, in Kooperation mit den lokalen Regierungen zu agieren und strich heraus, dass in einigen Ländern die Ausschüttung von Entwicklungsgeldern an die Landesregierung nicht das gewünschte Resultat bringe, da diese ein Teil des Problems seien. Er plädierte dafür, dass die Kirchen je nach Region eine Kooperation mit anderen Gruppierungen bevorzugen sollten, verwies jedoch darauf, dass diese Entscheidung von

⁴⁴¹ Elliott unterscheidet zwischen drei Ansätzen:

Die technische Entwicklung: Derjenige Ansatz, den er den Entwicklungsbüros zuschreibt, welche aufgrund von messbaren Einheiten (wie etwa dem BIP) generelle Entwicklungspläne erarbeiten, in denen die soziale Komponente oft zu kurz komme.

Die marxistische Entwicklungsidee: Deren Ziel die Einführung eines spezifischen Wirtschaftskonzeptes – eben einem kommunistischen Konzept – mithilfe der Entwicklungspolitik sei.

Die humanistische Entwicklungsidee: Diese schliesse meist eine breitere Palette von Ansätzen ein und deute Entwicklung nicht nur als Wirtschaftswachstum, sondern auch als Entwicklung im sozialen Bereich, wobei der Schwerpunkt weiter in einem wirtschaftlichen Fortschritt liege. Sie unterscheide jedoch zwischen reinem Wirtschaftswachstum und wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung. Das heißt, es geht um den Wandel der logischen, institutionellen und relationalen Strukturen, die dafür sorgen, dass sich Entwicklung und Wachstum selbst erhalten. Auch wenn zwar die Kriterien, nach denen die strukturelle Mutation beurteilt wird, oft stark kapitalistisch und 'westlich' geprägt sind, anerkennt diese Denkschule zumindest die Unteilbarkeit von Entwicklung nach ihrer eigenen Definition und Strukturwandel.

Vergleiche hierzu: WCC 4232.234 Elliott, Charles. The Debate about Development. Position Paper Nr. 1 an World Consultation on Ecumenical Assistance for Development Projects 26.-31.1.1970 in Montreux. Genf 3.11.1969, S. 4-6.

⁴⁴² Ebd., S. 6.

⁴⁴³ Ebd., S. 6-7.

⁴⁴⁴ Ebd., S. 6-8.

Fall zu Fall angegangen werden müsse und sorgfältiger Überprüfungen bedürfe.⁴⁴⁵ Weiter unterstütze er zwar die Idee, dass die Projekte den jeweiligen lokalen Umständen angepasst werden müssen, sah darin aber ebenso die Gefahr der Korruption. Um diese möglichst gering zu halten, würde es nötig sein – so Jackson – die Programme bei der Übergabe an die lokalen Fachkräfte entsprechend der lokalen Gegebenheiten anzupassen. Ausserdem teilte er die Haltung des WCC nicht, dass Entwicklungsprogramme wo immer möglich in lokale Hände gelegt werden müssten. Er unterschied dabei je nach Entwicklungsprojekt. Ging es etwa um den Bau eines Dammes, sei es unerlässlich, eine Fachkraft (z.B. aus dem Ingenieurwesen) dabei zu haben, und wenn keine lokale Fachkraft vorhanden sei, spiele es keine Rolle, woher diese käme. Anders sähe es etwa aus, wenn das Ziel die Veränderung bestimmter Bräuche oder Werte sei (etwa der Umgang mit Wasser oder neue Anbautechniken). Dabei sei klar, "that an attempt to plan, or implement it without local knowledge will simply fail."⁴⁴⁶ In seinen Ausführungen machte Jackson deutlich, wo er die Schwierigkeiten in der Beziehung zwischen Kontrolle über die Geldflüsse und die zu stark einschränkenden Richtlinien der Projektausführungen sah:

"It follows that for the sake of efficient use of money, donors need to be extremely careful that the way the money is given does not limit the freedom of those who are planning and implementing the project. One talks sometimes of a partnership (between donor and recipient) of planning, but this is scarcely a valid concept for the relation is unequal. On the one hand, the donor has most of the money and in the recipient's mind advice given by the donor may carry an implied economic threat. On the other hand; it is difficult for the donor to accept the fact that the advice he gives, even when it is soundly based on Western technology, may be of far less importance than the knowledge and understanding locally available to the recipient. The inequality is made greater when, as it often happens, discussions and correspondence are carried on in a language that is foreign to the recipient and in which he has difficulty in expressing himself."⁴⁴⁷

Jackson forderte auf der Grundlage dieser Schwierigkeiten Gremien einzurichten, in denen ein direkter Austausch zwischen den Geber- und Empfängerländern möglich sein sollte. Edward Hamilton erweiterte Jacksons Idee noch und forderte in seinem Vortrag die Geldgeber dazu auf, jegliche Einflussnahme in diesen Gremien zu vermeiden. Sie sollten lediglich das Recht haben, informiert zu werden, welche Fortschritte erzielt wurden, und als Hilfe bei Entscheidungen zu fungieren, wenn dies von den Empfängerorganisationen gewünscht würde. Selber sollten sie jedoch keine Entscheide fällen oder Massnahmen einleiten können.

"Fürs erste stimme ich nicht mit der stillschweigenden Annahme überein, daß die Industrieländer berechtigt und befähigt wären zu entscheiden, welches die Ziele der Entwicklungsländer sein sollen – was für sie 'gut' ist. Meine eigene Meinung dazu lautet, daß diese Wahl einzig und allein in den Händen der Entwicklungsländer liegt, mit der einzigen Einschränkung, daß die Bereitschaft zur Zusammenarbeit durch die Überlassung von Mitteln den Spendern als Recht auf Information und Konsultation im Falle von Entscheidungen geben sollte."⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ WCC 4232.234 Jackson, Graeme. Policy and Procedure for Church Support to Projects of Development. Position Paper 2 an World Consultation on Ecumenical Assistance for Development Projects 26.-31.1.1970 in Montreux. Genf 24.10.1969, S. 6.

⁴⁴⁶ Ebd., S. 7.

⁴⁴⁷ Ebd., S. 7.

⁴⁴⁸ Hamilton, Edward. Entwicklungsprozess und Entwicklungsziele. In: Gruber. Ungerechte Fesseln öffnen, S. 26-42, hier S. 30.

Helder Camara, der Erzbischof von Olinda und Recife, forderte die Kirchen an der Konferenz in Montreux dazu auf, den Theoriediskussionen nun auch Taten folgen zu lassen und betonte in seinem Vortrag, dass mit den Texten der Vollversammlung des WCC in Uppsala und der Konferenz in Beirut sowie den Enzyklika des Papstes *Populorum Progressio* nun genügend theoretische Modelle vorhanden seien. Doch deren Anwendung müsse nun erprobt werden und die Kirche sei gefordert, den Regierungen zu helfen, die Furcht zu überwinden, "daß allzu rasche Veränderungen die "Sozialordnung" durcheinanderbringen, das Autoritätsprinzip verletzen und das Privateigentum zerstören könnten."⁴⁴⁹ Anders als Elliott, Jackson oder Hamilton forderte er keinen revolutionären Umbruch der bisherigen Systemen und hielt weiter an der Aufgabe des Westens, den Entwicklungsregionen zu helfen, fest. Er vertrat damit eine stärker reformistische Haltung und lehnte die Theorie der Theologie der Revolution ab. Er stellte sich jedoch ebenso gegen den ausufernden, antikommunistischen Kampf einiger Kirchenvertretungen und Regierungen. Er forderte die Kirchen dazu auf, die Absurditäten, die im Namen des Antikommunismus begangen und unterstützt würden, scharf zu verurteilen. Sollte dies nicht bald geschehen, so befürchtete er, werde sich die Spirale der Gewalt weiter drehen und die Jugend sich entschliessen, der Gewalt mit Gewalt zu begegnen.⁴⁵⁰

Die aktive und umfassende Entwicklungsstrategie, wie sie in Montreux gefestigt wurde, gestaltete in den folgenden Jahren die Richtlinien der neu aufgebauten CCPD. Der Grundansatz des Strukturwandels, der von allen Regierungen gefordert wurde, und die nötige Umverteilung von Macht begleitete die CCPD in diesen ersten Jahren. Wie die strukturellen Veränderungen angegangen werden sollten – ob eher durch eine Revolution oder langsamere Reformen – blieb dabei den einzelnen Verantwortlichen überlassen. Die Aufgaben der Kirche wurden – wie bereits gesagt – in der Motivation zum Wandel, der entwicklungspolitischen Bewusstseinsbildung und dem Aufbau eines Information- und Forschungsnetzwerkes gesehen.⁴⁵¹ Trotz der radikalen Wortwahl in Montreux 1970 bewegten sich die Entwicklungsansätze weiterhin in Vereinbarkeit mit den internationalen Konzeptionen wie etwa diejenigen der UNO oder der Weltbank. Angelehnt an die Forderung der UNO an ihre Mitgliedstaaten, 1% des jeweiligen BIP in Entwicklungsprogramme zu investieren, wiederholte Eugene Blake, der Generalsekretär des WCC, noch im Zusammenhang mit Montreux den bereits in Uppsala angedachten "Zwei-Prozent-Appell". Dieser sollte neue Gelder in die Entwicklungspolitik fließen lassen. Allerdings nahm die Kritik an der Entwicklungspolitik des WCC zu und viele Kirchen weigerten sich, die "sozialrevolutionäre[n] Experimente und 'Systemveränderungen'"⁴⁵² der CCPD zu finanzieren.

⁴⁴⁹ Camara, Helder. Entwicklungsprojekte und Strukturwandel. In: Gruber. Ungerechte Fesseln öffnen, S. 68-77, hier S. 71.

⁴⁵⁰ Ebd., S. 72-73.

⁴⁵¹ Vergleiche hierzu: Berichte der Arbeitsgruppen I-V. In: Gruber. Ungerechte Fesseln öffnen, S. 111-142.

⁴⁵² Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 134.

3.2 Der Anfang der CCPD und die Entwicklungsstrategie des WCC

Im Herbst 1970 traf sich der neu gegründete Entwicklungsdienst – die CCPD – erstmals unter der Leitung von Chirapurath I. Itty,⁴⁵³ der von 1970-1979 als Direktor der CCPD vorstand. Unter seiner Führung entstand ein Entwicklungsprogramm, das sich an den Erklärungen von Montreux orientierte. Zudem wurden in diesem neuen Programm die projektbezogenen Entwicklungsansätze zugunsten von umfassenden Entwicklungsprogrammen mit langfristigeren Ansätzen aufgegeben. Teil des neuen Programms war eine stärker regional bezogene Entwicklungsstrategie, in der die nationalen Kirchenräte für die Entwicklungspolitik gedachte finanzielle Mittel direkt erhielten und diese weitgehend nach eigenem Gutdünken einsetzen konnten. Anders als bisher mussten sie so nicht mehr über jedes einzelne Projekt Rechenschaft ablegen, sondern stattdessen über umfassende Entwicklungsprogramme, welche die Kirchenräte in Anlehnung an die Entwicklungsstrategie der CCPD selber ausarbeiten sollten. Trotz der hohen Erwartungen nach Montreux und dem 2%-Appell blieben die finanziellen Mittel der CCPD weit hinter der Zielvorgabe von jährlich zehn Millionen Dollars zurück. Lediglich 1,5 Millionen wurden bis 1971 erreicht, und in den 1970er- und 1980er-Jahre stieg das jährliche Budget nur selten über 2,5 Millionen.⁴⁵⁴

Der Aufbau der CCPD als neue Entwicklungseinheit war von einigen internen Konflikten begleitet, da auch bestehende Einheiten von der Neustrukturierung betroffen waren. CICARWS hatte bereits eigene Entwicklungsprogramme erarbeitet, ebenso wie SODEPAX, und wollte diese nicht zugunsten der Richtlinien der CCPD anpassen. CCPD war eine Abteilung des Departements Gerechtigkeit und Dienst, dem die meisten anderen Abteilungen angehörten – mit einer Ausnahme: die Abteilung Kirche und Gesellschaft des Departements Glauben und Zeugnis. Es kam zur Vereinbarung, dass die CCPD "die allgemeine Verantwortung für Entwicklungskonzeption und -strategie"⁴⁵⁵ hatte, SODEPAX weiter für die Studien- und Bildungsprogramme verantwortlich war und CICARWS weiter unabhängig Projekte durchführen konnte, sich jedoch mit CCPD beraten sollte. Wegen dieser Konstellation war es der CCPD jedoch kaum möglich, die Entwicklungsstrategie des gesamten WCC effektiv zu koordinieren und auf eine gemeinsame Richtlinie zu bringen. Aufgrund dieser Spannungen und Überschneidungen wurden die entwicklungspolitischen Programme des WCC stets zu einem Machtspiel zwischen der CCPD, CICARWS, SODEPAX und der Abteilung Kirche und Gesellschaft.⁴⁵⁶

⁴⁵³ Chirapurath Itty war ein indischer Psychologe und Mitglied der Orthodoxen Kirche Indiens. 1950 wurde er Regionalsekretär der indischen Studentenbewegung und bereits 1960 war er als Verantwortlicher für die Abteilung 'Jugend und Laien' im WCC tätig. Er wurde der erste Direktor der CCPD und trug massgeblich zur Ausformulierung der Entwicklungsansätze des WCC bei. 1979 verliess er den WCC und arbeitete anschliessend in der Wirtschafts- und Sozialkommission der UNO für Asien (UN-ESCAP). Damit war er einer von mehreren Führungspersönlichkeiten aus dem WCC, die auch in der UNO aktiv mitwirkten.

⁴⁵⁴ Hauptgeldgeber waren in diesen Jahren der deutsche Kirchliche Entwicklungsdienst und die niederländischen Kirchen. Siehe dazu: Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 136.

⁴⁵⁵ Exekutivausschuss WCC. *Beschluss des Exekutivausschusses*. In: Gruber. *Ungerechte Fesseln*, S. 145-152, hier, S. 150.

⁴⁵⁶ Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 136 -137.

Bemüht um den eigenen Einfluss begann die CCPD mit dem Aufbau eines eigenen Netzwerkes, das aus Beziehungen zu ähnlichen Organisationen auf regionaler Ebene bestand. Die Idee war der Aufbau eines Netzwerkes aus Volksbewegungen, kirchennahen Entwicklungsorganisationen und Entwicklungsbüros der regionalen Vertretungen des WCC. Die Schwerpunktländer waren dabei Indonesien, Kamerun, Äthiopien und verschiedene Staaten in der Karibik, die alle über eigene Entwicklungsbüros verfügten.⁴⁵⁷ Diese Gruppen sollten, wie bereits in den Sektionsberichten in Montreux 1970 festgehalten, je nach Land und Umständen anders organisiert sein. Die Organisationen, die mit CCPD kooperierten, mussten nicht zwingend Teil des regionalen Kirchenrates sein. Für die Auswahl als Kooperationspartner waren die Aspekte der Gruppenzusammensetzung und der Arbeitsweise der Organisation entscheidender. Eine zentrale Forderung war etwa, dass die Führungsebene aus qualifizierten Fachkräften bestand – und nicht zwingend aus Personen der Führungsspitze von Kirchen oder Kirchenräten. Die Partnerorganisationen der CCPD sollten mit den lokalen Behörden und den staatlichen Entwicklungsprogrammen kooperieren, sich diesen jedoch nicht unterordnen. Weiter erhielten diese Gruppen den Auftrag, die regionalen und nationalen Schwerpunkte der kirchlichen Entwicklungsarbeit zu prüfen. Die CCPD bestärkte diese Organisationen darin, Eigeninitiative zu ergreifen und selbständige Programme zu entwickeln. Mit der Zeit schuf die CCPD Vorlagen für eine eigenständige Evaluation der Projekte und forderte von den Partnerorganisationen neben einer umfassenden Berichterstattung auch eigene Forschungsarbeiten zur Effizienz der Ansätze auf nationaler Ebene. Die Gruppen sollten als lokale Abteilungen der Entwicklungspolitik agieren und die eigene Arbeit selbständig anhand von Kriterien wie Selbsthilfe, Pioniereffekt oder sozialem Bewusstsein bewerten und verbessern.⁴⁵⁸

Der Kern der Entwicklungsstrategie von CCPD war ein Zusammenspiel von Gerechtigkeit, Selbsthilfe und wirtschaftlichem Wachstum mit dem Ziel, die Partizipation der lokalen Bevölkerung zu fördern. Am 5. April 1973 trafen sich Vertretungen von CCPD und den regionalen Entwicklungsbüros in Bossey, wo die strategische Grundidee von CCPD erneut bestätigt wurde:

"From its inception and to this day, CCPD rejected the notion that development was about a simple transfer of resources or 'catching up' through economic growth alone. The central point then became the affirmation of the poor as agents of their own liberation, and the understanding of development as something that is done BY people and not FOR them or TO them. Here, the goals of social justice, self-reliance, and people's [sic] participation became central, and there was a rejection of the earlier optimism that change could come without a fundamental transformation of power relationships. In a certain sense, an age of innocence had passed."⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Indonesien (*Development Centre of the Council of Churches in Indonesia*), Kamerun (*Development Commission of the Federation of Evangelical Churches in Cameroon*), Äthiopien (*Development Commission of the Ethiopian Orthodox Church*) und die Karibik (*Christian Action for Development in the Caribbean CADEC of the Caribbean Conference of Churches*).

⁴⁵⁸ Arbeitsgruppe IV. Technische Hilfe für Entwicklungsprojekte der Kirche. In: Gruber. Ungerechte Fesseln, S. 128-135, hier S. 130-134.

⁴⁵⁹ WCC 997.2.04 Castro, Emilio. Three Decades of Development Efforts: The Ecumenical Movement, the Development Debate and the Challenges of the 1990s. Genf März 1989, S. 2.

Als Vorbereitung für den Beitrag der CCPD zur anstehenden Welthandelskonferenz UNCTAD III in Santiago de Chile wurde Marion Gallis 1972 mit der Ausarbeitung einer Studie zur Diskussion des Welthandels auf der Grundlage des Ansatzes Gerechtigkeit, Selbsthilfe und wirtschaftliches Wachstum beauftragt. Marion Gallis bestätigte in ihrer Arbeit "Trade for Justice: Myth or Mandate?"⁴⁶⁰ die Ansätze der CCPD und unterstützte dessen Standpunkt, dass Entwicklung erst unter Berücksichtigung aller drei vorher genannten Bereiche möglich sei. Weiter kritisierte Gallis einige Punkte der aktuellen Entwicklungsarbeit. Insbesondere hob sie das Problem hervor, dass Empfängerorganisationen selten eigene Entwicklungskonzepte erarbeiteten, sondern die Ansätze der Geberländer umzusetzen versuchten:

"Before developing countries can become self-reliant in their economic and social context, they must become self-reliant in their visions and ideas. They must cut the ideological fetters which bind them to concepts evolved by the North (1) and try to look at *domestic* realities rather than at the realities as they exist in the countries called developed. Before they can hope to cut their ties of dependence on the rich, they must cut those ties of vision and imagination which bind them to goals, ideas and realities of the North, and last but not least, to its technologies. (2) The need for a path of their own is urgent."⁴⁶¹

Gallis plädierte für eine den Umständen angepasste technische Entwicklung, die arbeitsintensiv und wenig kapitalintensiv sein sollte. Nur so könne eine möglichst breite Verteilung des Wohlstands gesichert werden. Sie betonte weiter, dass die Stabilität der nationalen Märkte und die regionale Vernetzung ebendieser einen gewissen Schutz gegenüber den Schwankungen der Weltwirtschaft darstellten. Deshalb sollten sich Entwicklungsprogramme auf eine den Bedürfnissen der nationalen oder regionalen Märkte angepasste Produktion konzentrieren und sich nicht weiter an der globalen Nachfrage orientieren. So aufgebaute Wirtschaftssysteme hätten zudem den Vorteil, dass die Stimmen der Empfängerländer an den Welthandelskonferenzen mehr Gewicht erhielten, weil sie als geschlossenes Wirtschaftssystem auftreten und sich der Dominanz der Industrienationen entgegenstellen könnten. Gleichzeitig plädierte Gallis dafür, dass die UNCTAD trotz aller Mängel der richtige Rahmen sei, um die Anliegen der Empfängerländer vorzubringen.⁴⁶² Im Gegensatz zu der Führungsebene der CCPD glaubte Gallis nicht an den Nutzen einer Kontrollinstanz oder an die Wirkung von verbindlichen Richtlinien. Sie vermutete, dass diese Massnahmen eher dazu führen würden, dass überhaupt nichts mehr beschlossen und ein Dialog verunmöglicht würde.⁴⁶³

3.2.1 "To break the chains of oppression" und die Revolutionsbegeisterung der CCPD

Die Enttäuschungen über die Ergebnisse des UNCTAD III 1972 lösten innerhalb des gesamten WCC eine Radikalisierung aus, von der auch die CCPD betroffen war. 1973 stiess Julio de Santa Ana als Studienkoordinator und Kontaktperson für Lateinamerika zur CCPD und liess die Studie "To break the chains of

⁴⁶⁰ Gallis, Marion. Trade for Justice: Myth or Mandate? Geneva 1972.

⁴⁶¹ Ebd., S. 114.

⁴⁶² Ebd., S. 91-120.

⁴⁶³ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 145.

oppression" durchführen. Das Ziel des Studienprozesses sollte eine theologische Reflexion über die "angemessene Beteiligung der Kirchen und die entscheidenden christlichen Aktionsformen angesichts der sich vergrößernden Kluft zwischen armen und reichen Ländern"⁴⁶⁴ sein.

Die Studie war in drei Teile unterteilt. Im ersten wurden die bisherigen Arbeitsweisen der Kirchen analysiert, im zweiten wurde die Armut im Sinne der Dependenztheorie in einen globalen Kontext gestellt und der dritte sollte in Zukunft als Programm für die Kirchen dienen. Die Studie ist eine klar dependenztheoretische Arbeit, in der die Reflexion anderer Sichtweisen weitgehend fehlt. Die gegenwärtige Weltlage sei Resultat einer jahrelangen organisierten Plünderung der Völker und Kulturen Afrikas, Asiens, Latein Amerikas und des Mittleren Ostens und sei nur durch Revolution und strukturellen Wandel zu durchbrechen.⁴⁶⁵ Die politischen Gegner werden in den "nationalen Eliten", dem "Welt-Establishment" und den "Imperialisten" gesehen und die christlichen Kirchen müssten sich mit den Armen verbünden, um gegen diese Mächte vorzugehen. Die Kirche habe bereits lange genug zugesehen und sich an der Ausbeutung beteiligt, weshalb sie sich nun neu besinnen und Teil des Kampfes gegen die Unterdrückung werden müsse. Die Studie ging sogar noch einen Schritt weiter und erklärte, dass die Diskussion um die Grenzen des Wachstums von einem falschen Grundansatz ausgehe, denn:

"Die Diskussion um die Grenzen des Wachstums, wie sie der Bericht des Club of Rome ausgelöst habe, zeige nur die Sackgasse auf, in die die Reichen geraten seien und sei typisch für ihre Zivilisation. Wichtiger als sich über die Grenzen des Wachstums zu sorgen sei es, über die gerechte Verteilung der Früchte des Wachstums zu diskutieren."⁴⁶⁶

Im letzten Kapitel behandelte die Studie die Frage, welche Position die Kirchen zukünftig vertreten sollten und verdeutlichte, dass eine "wahre Kirche" ein kapitalistisches System nicht unterstützen könne:

"Clearly the reality of redemption and hope in the Kingdom lead us to confront all who try to block the progress of history towards the future – the Kingdom of God must not be confused with the *status quo*, including that which exists implicitly in the limits to growth demands. Neither must it be confused with a system which demands order, since such a system can many times establish disorder in the world. Indeed, as Emanuel Monnier has said, 'le capitalisme est le désordre établi' – it sets up so many contradictions in society such imbalance and tensions, such inequalities, that it is unacceptable to Christians who have taken a stand for social justice and solidarity with the poor. Moreover this system embodies a greed for possession and which is totally incompatible with the demands of an evangelical life in our time."⁴⁶⁷

Es wurde zudem festgehalten, dass nicht alle Formen des Sozialismus für ein christliches Weltverständnis tragbar seien. Allerdings zeigten die Schlussfolgerungen und Empfehlungen der Studie deutlich, dass die Verfasser davon überzeugt waren, dass im grossen Ganzen gesehen die Anforderungen der christlichen Entwicklungspolitik eher von sozialistischen Ansätzen erfüllt würden als von kapitalistischen. Dies

⁴⁶⁴ Ebd., S. 148.

⁴⁶⁵ Santa Ana, Julio de (Hg). To Break the Chains of Oppression: Results of an Ecumenical Study Process on Domination and Dependence. Genf 1975, S. 15-35.

⁴⁶⁶ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 150.

⁴⁶⁷ Santa Ana. To Break the Chains of Oppression, S. 78.

sei dadurch belegt, dass die Partizipation des Volkes in den sozialistischen Gesellschaftsentwürfen höher gewichtet würde als in den kapitalistischen.⁴⁶⁸

Diese Grundhaltung wurde in vielen Jungen Kirchen unterstützt und der Optimismus darüber, dass eine Alternative zu den bisherigen Entwicklungspfaden möglich sei, wurde durch Beispiele wie Kuba oder Chile verstärkt. Trotzdem muss festgehalten werden, dass die Argumente, weshalb eine sozialistische Entwicklungspolitik christlicher sei als eine kapitalistische, nur wenige Entwicklungsverantwortliche ausserhalb der CCPD überzeugte. Die meisten Entwicklungsabteilungen des WCC verfolgten weit weniger revolutionäre Ansätze als diejenigen der CCPD und vertraten weiterhin eine eher reformistische Haltung.

Was mit der Enttäuschung über UNCTAD III und der Ausarbeitung der Studie "To break the chains of oppression" begann, endete mit einer weiteren Konferenz in Montreux vom 1. bis zum 7. Dezember 1974. Die als Montreux II bekannte Konferenz von CCPD und CICARWS führte innerhalb dieser Kreise zu einer neuen Definition von Entwicklung. Der Einfluss der Lateinamerikaner war an dieser Konferenz noch stärker als an vorangegangenen. Einige Vertreter der Befreiungstheologie, die ins Exil geflohen waren, nahmen Stellen beim WCC an und prägten hier die entwicklungspolitischen Diskussionen massgeblich.⁴⁶⁹ Neben Julio de Santa Ana (CCPD) und Paolo Freire⁴⁷⁰ (Bildungsabteilung des WCC) nahm auch José Míguez Bonino⁴⁷¹, der bereits seit 1968 im Zentralausschuss des WCC tätig war, an der Konferenz in Montreux II teil. Ihre befreiungstheologischen Grundsätze und ihre aktionsorientierte Arbeitsweise⁴⁷² wurde durch Philip Potter⁴⁷³ weitgehend unterstützt, und unter dem Eindruck des Scheiterns der Welt-handelskonferenz wurde ihnen weitgehende Handlungsfreiheit gegeben. Unter diesen Voraussetzungen konnte sich eine befreiungstheologisch orientierte Konzeption der Kirche der Armen durchsetzen.

⁴⁶⁸ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 150 -151.

⁴⁶⁹ Strassner. Das Christentum in Lateinamerika und der Karibik im 20. Jahrhundert, S. 544-545.

⁴⁷⁰ Paulo Freire erarbeitete eine neue Alphabetisierungsmethode, aus der später sein Buch "Pädagogik der Unterdrückten" werden sollte. Seine Methode der Erziehung als Praxis der Freiheit wurde von der katholischen Kirche Anfangs der 1960er-Jahre für die Bildungspolitik in Brasilien umgesetzt und wurde zum nationalen Programm der Kirchen. Die Machtübernahme der brasilianischen Streitkräfte beendete dieses Programm, weil seine Methoden als 'subversiv' eingestuft und verboten wurden. Er floh ins Exil und war zwischen 1970 und 1980 Berater für Bildungsfragen im WCC. Sein bekanntestes Werk ist: Freire, Paulo. Pedagogy of the Oppressed. New York 1990 (1970).

⁴⁷¹ José Míguez Bonino war ein methodistischer Befreiungstheologe aus Argentinien. Er studierte von 1943 bis 1948 Theologie in Buenos Aires und war bereits in dieser Zeit in der Studentenbewegung aktiv. Er nahm als einziger lateinamerikanischer protestantischer Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil teil. Er war ein überzeugter Anhänger der Befreiungstheologie und brachte seine Ansichten und Erfahrungen im WCC ein. Von 1961-1977 sass er in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und 1968-1975 zudem im Zentralausschuss des WCC. Er wurde in Nairobi 1975 zu einem der sechs Präsidenten des WCC gewählt und galt als einer der einflussreichsten Befreiungstheologen. 1977 verfasste er das Buch: Theologie im Kontext der Befreiung (Göttingen, 1977).

⁴⁷² Siehe dazu Kapitel C 1.1 Exkurs: Die Befreiungstheologie und die Kirche der Armen.

⁴⁷³ Philipp Potter wurde 1972 an der Zentralausschusstagung zum ersten nicht-weissen Generalsekretär des WCC gewählt und hatte dieses Amt bis 1984 inne. Er war ein methodistischer Pastor und Theologe von der karibischen Insel Dominica und studierte in Jamaica und London. Seine Ernennung und die Pensionierung der ersten beiden Generalsekretäre – Visser't Hooft 1966 und Blake 1972 – weisen auf die Einleitung einer neuen Epoche im WCC hin. Die Schwerpunkte seiner Arbeit lagen unter anderem im Dialog zwischen den Kulturen und im Kampf gegen Rassismus und Sexismus. Ausserdem setzte er sich für gerechtere ökonomische Strukturen ein, ohne dabei eine Seite der Debatte um Gerechtigkeit und Entwicklung zu favorisieren. Er unterstützte die aus Lateinamerika und anderen Entwicklungsregionen stammenden Ansätze, versuchte aber stets zwischen den Parteien zu vermitteln.

Wie Santa Ana in seinem Text "To break the chains of oppression" sagte José Míguez Bonino in seinem Vortrag ebenso deutlich, dass eine Kirche, die sich nicht dem Primat der Armen – und damit der Ideologie der Kirche der Armen – anschliesse, ihren Charakter als christliche Instanz verliere. An der Konferenz von Montreux 1974 verschob sich der Entwicklungsdiskurs der CCPD "auf eine andere Ebene und zwar von derjenigen des rationalen Diskurses, in der verschiedene Ansichten möglich sind, zu derjenigen des Bekenntnisses"⁴⁷⁴. Die aus der Konferenz in Montreux im Jahre 1970 stammende Definition der Entwicklung (soziale Gerechtigkeit, Selbstverantwortung und wirtschaftliches Wachstum) wurde weitgehend abgelöst durch eine Definition als Befreiung der Armen. Die Radikalisierung der CCPD wurde von unterschiedlichen Ereignissen geprägt. Die Umstrukturierung von SODEPAX und die damit einhergehende Übernahme der Studienarbeiten durch die CCPD 1972 führten zur Eingliederung vieler Mitglieder von SODEPAX in die Studienabteilung der CCPD. Allerdings war die in der CCPD vertretene Version der Befreiungstheologie holzschnittartig und vernachlässigte die Unterschiede in der Entwicklung der als "Dritte Welt" bezeichneten Regionen. Während auf theologischer Ebene eine Ausformulierung auf nationaler Stufe und eine eigene Entwicklungsdefinition gefordert wurde, wurde dieser regionale Fokus in Bezug auf Wirtschaftsfaktoren völlig ignoriert.⁴⁷⁵

3.3 Die parallele Entwicklungsdiskussion der Abteilung Kirche und Gesellschaft

Innerhalb des WCC beschäftigten sich nicht nur die CCPD mit entwicklungspolitischen Diskussionen. Einige der zentralsten Fragen wurden auch in der Abteilung Kirche und Gesellschaft diskutiert, so etwa die Frage nach dem Einfluss der Technik auf die Gesellschaft. Diese sollte – ausgehend von den Forderungen der Konferenz 1966 in Genf – in einer Studie zur Möglichkeit einer Verbindung zwischen der technischen Revolution und der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit für alle aufgearbeitet werden. Ziel dieser Untersuchung war es, eine Handlungsanleitung zu finden, welche die Probleme der Umweltbelastung durch die neusten Technologien (inklusive Bevölkerungswachstum und damit zusammenhängender Welternährungslage) ebenso umfassen würde wie die Problematik der rapiden Verstädterung und die Entwicklung gerechter Strukturen und die den technischen Fortschritt mit der sozialen Gerechtigkeit in Einklang bringen würde. Eine weitere Studie sollte sich mit der Frage nach dem Zusammenhang von militärischer Macht- und Interessenpolitik und der Entwicklung von Technik sowie mit gentechnischer und biochemischer Forschung, der Konsumgesellschaft und den Herausforderungen der neuen Kommunikation befassen.⁴⁷⁶

Die Differenzen betreffend die Rolle der Theologie innerhalb der Entwicklungsarbeit waren weit weniger gravierend als jene zwischen dem technologischen Optimismus der Industrienationen und der Ansicht

⁴⁷⁴ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 156.

⁴⁷⁵ Ebd., S. 154-157.

⁴⁷⁶ Ebd., S. 158 -159.

der Empfängerländer, dass neue Technologie hauptsächlich ein Machtinstrument der Industrienationen seien.⁴⁷⁷ Obwohl sowohl Samuel Parmar als auch E.C. Blake betonten, dass die Umweltfrage nicht vom Kampf für mehr Gerechtigkeit und Frieden ablenken sollte, blieben die Delegierten aus den Entwicklungsregionen skeptisch. Einigkeit herrschte jedoch in der Frage der Partizipation, denn alle stimmten darin überein, dass nur dann eine gerechtere Weltwirtschaft entstehen könne, wenn die Vertretungen der Empfängerländer in allen Entscheidungsprozessen miteinbezogen würden.⁴⁷⁸

3.3.1 Erste Ansätze einer gemässigten Entwicklungsstrategie

Im Anschluss an die Vorbereitung in Genf fand in Nemi vom 20. bis am 26. Juni 1971 ein erstes Treffen der Studiengruppen statt, an dem unter anderem die drei Themenblöcke Wissenschaft und die Qualität des Lebens, politische und wirtschaftliche Alternativen in einer technischen Welt sowie globale Umwelt, verantwortliche Entscheidung und soziale Gerechtigkeit diskutiert wurden.

Im Abschlussbericht wurden die einzelnen Erkenntnisse zusammengetragen und einige grundsätzliche Entscheide begründet. Insbesondere in der Untergruppe zu Wissenschaft und die Qualität des Lebens wurde eine grundlegende Kritik an der Wissenschaft – insbesondere an Naturwissenschaften und der Erforschung neuer Technologien – herausgearbeitet. Kritisiert wurde dabei etwa die Ausrichtung der Wissenschaft auf das Mögliche anstelle des Sinnvollen. Dadurch würde ein Teil der Aufgabe der Forschung, die Entwicklung zum Wohle der Menschheit, vernachlässigt. Durch den Fortschrittsoptimismus und den Drang, stets Neues zu erschliessen, habe die Wissenschaft ihren zentralen Auftrag aus den Augen verloren. Um dieser Entwicklung entgegenzusteuern, wurde ein Komitee aus Fachkräften der Ethik, Wissenschaft und Theologie gegründet. Dieses sollte über Fragen der Gentechnik, sozialen Verantwortung und Umweltproblematik diskutieren und eine neue Wissenschaftsethik erarbeiten. Der Glaube an den technischen Fortschritt und die Lösbarkeit aller Probleme durch die Wissenschaft prägte die Untersuchungen, obwohl einige kritische Stimmen diese Grundüberzeugungen anzweifeln.⁴⁷⁹

Zentrale Themen waren neben der Genetik etwa die Zusammenhänge zwischen der Umwelt und verantwortungsbewussten Entscheidungen im Umgang mit Ressourcen.

"In den letzten Jahren schwoh das Crescendo prophetischer Alarmsignale aller Art, teils klangen sie vernünftig und eindringlich, teils schrill und übertrieben, zum einen vorsichtig hoffend, zum anderen tief pessimistisch; immer wieder hörten wir, dass die Umwelt, durch die wir leben, sich ernsthaft verschlechtert und das Leben der Menschen zu verrohen oder gar unmöglich zu werden droht. Manche dieser Warnungen scheinen vertraut. Nicht zum erstenmal in diesem Jahrhundert sind die Menschen gewarnt, dass ihre Nutzung natürlicher Hilfsquellen (z.B. Holz) oder eigene Fruchtbarkeit und Zunahme früher oder später unannehmbare Folgen haben würde. Heute jedoch hat das Zusammenreffen mehrerer Faktoren einen neuen Sinn für die Dringlichkeit dieser Fragen geschaffen: steil ansteigendes Bevölkerungswachstum, unaufhaltsame industrielle Expansion; verbunden mit der Gier

⁴⁷⁷ Siehe dazu auch: WCC 24.2.094 Arbeitsausschuss des Referats Kirche und Gesellschaft. Bericht über Politische und Wirtschaftliche Alternativen in einer Technischen Welt. Paper zu der Konferenz vom 17.-26.6.1971 in Nemi. [o. O.] 1971, S. 6.

⁴⁷⁸ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 160-166.

⁴⁷⁹ WCC 24.2.094 Arbeitsausschuss des Referats Kirche und Gesellschaft. Bericht über die Wissenschaft und die Qualität des Lebens. Paper zu der Konferenz vom 17.-26.6.1971 in Nemi. [o. O.] 1971, S. 2.

nach Rohstoffen, neue hochgradige wirtschaftliche Interdependenz der Welt mit neuen Kommunikationstechniken haben ein neues Bewusstsein von den Bedürfnissen der armen Länder geschaffen. So mag zwar die heutige Situation nicht in jeder Hinsicht neu sein, sie ist jedoch auf neue Weise kritisch geworden."⁴⁸⁰

Der Bericht dieser Untergruppe zeigt Parallelen zu dem Bericht des *Club of Rome* "Grenzen des Wachstums" der zeitgleich entstand. Neben der Ressourcenknappheit wurden ebenso die Generationengerechtigkeit, die gerechte Verteilung der begrenzten Ressourcen, das Konsumverhalten und die Idee der angepassten Technologie thematisiert. Allerdings wurde die Generationengerechtigkeit eher im Zusammenhang mit dem Konsumverhalten diskutiert und weniger in Verbindung mit der Frage der Rohstoffknappheit oder des Umweltschutzes. Gleichzeitig kam dabei wieder der prägende Technikoptimismus zum Vorschein. Der Fokus des verantwortlichen Umgangs mit Ressourcen lag schwerpunktmässig auf jenen Ressourcen, von denen die Fachkräfte annahmen, dass auch die zukünftige Generation diese noch benötigen werde. Diejenigen Ressourcen, von denen angenommen werden konnte, dass sie bald durch neue technische Lösungen unwichtig werden würden, sollten davon ausgenommen werden.⁴⁸¹

Die Umweltproblematik wurde im Bericht in unterschiedlichen Teilen thematisiert, es wurde jedoch klargestellt, dass von Umweltpolitik nicht gesprochen werden könne, "ohne an Entwicklungspolitik zu denken, und ebenso gibt es keine Entwicklung ohne Umweltplanung."⁴⁸² Somit fand sich eine Übereinstimmung zwischen den Umweltdiskussionen und den Stellungnahmen zu sozialer Gerechtigkeit. Aufgrund der Knappheit einiger wichtiger Ressourcen komme es weltweit, aber auch innerhalb von Nationen, zu einem Konkurrenzkampf um diese. Das "verschwenderische Konsumverhalten des mächtigeren Westens"⁴⁸³ führe dazu, dass die benötigten Ressourcen in den Entwicklungsregionen fehlten. Die Verschwendung der einen ist direkt Ursache der Armut der andern.⁴⁸⁴ Diese Knappheit führte – laut der Studiengruppe – auch innerhalb der Entwicklungsregionen mehrfach zu gewaltsamen Konflikten und um dieser Gefahr vorzubeugen, müssten neue Verteilungs- und Nutzungssysteme erarbeitet werden. Die Studiengruppe machte zudem deutlich, dass einer der zentralen Punkte dabei die Vermeidung bereits bekannter Fehler sein müsse.

⁴⁸⁰ Ebd., S. 10.

⁴⁸¹ Es sollte festgehalten werden, dass in diesem Punkt keine Einigung erzielt wurde. Einige sahen in der 'Generationengerechtigkeit' eine paternalistische Haltung gegenüber den zukünftigen Generationen, welche nicht für fähig gehalten würden, die Probleme selber zu lösen. Delegierte aus den Empfängerländern wiesen zudem darauf hin, dass es nicht fair sei, den Ressourcenverbrauch zugunsten zukünftiger Generationen einzuschränken, wenn doch in ihren Ländern die Generation von heute nicht genug habe. (Siehe auch: WCC 24.2.094 Arbeitsausschuss des Referats Kirche und Gesellschaft. Bericht über Politische und Wirtschaftliche Alternativen in einer Technischen Welt. Paper zu der Konferenz vom 17.-26.6.1971 in Nemi. [o. O.] 1971, S. 2.)

⁴⁸² WCC 24.2.094 Arbeitsausschuss des Referats Kirche und Gesellschaft. Bericht über die Wissenschaft und die Qualität des Lebens. Paper zu der Konferenz vom 17.-26.6.1971 in Nemi. [o. O.] 1971, S. 12.

⁴⁸³ Ebd., S. 12.

⁴⁸⁴ Auch darin lässt sich der Einfluss der Dependenztheorie deutlich festmachen.

"Die Industriegesellschaft hat schwerwiegende Fehler begangen, die sich in der Dritten Welt nicht aus Unachtsamkeit wiederholen sollten. Die Anwendung der Technologie muss vielmehr auf die jeweiligen nationalen Entwicklungsziele abgestimmt sein."⁴⁸⁵

Neben der Idee der angepassten Technologie wurden Ansätze für die Familienplanung erarbeitet. Allerdings sollten in diesem Punkt keine allgemeingültigen Ansätze formuliert werden, sondern die nötigen Rahmenbedingungen geschaffen werden. Die Anwesenden waren sich einig, dass die Familienplanung eines der heikelsten Themen in der Entwicklungspolitik sei, und eine Diskussion dieses Themas ausschliesslich auf regionaler Ebene geführt werden sollte. Ziel der Rahmenbedingungen sollten die Schaffung von entsprechenden regionalen Abteilungen und die Vermittlung von Wissen über die Folgen der Überbevölkerung und von Aufklärung über Verhütungsmittel sein. Festgehalten wurde ausserdem, dass Familienplanung nicht gleichzusetzen sei mit Bevölkerungskontrolle. Es müsse jedem Menschen, ungeachtet seiner Herkunft, Rasse und Religion oder seiner Zugehörigkeit zu einem Stand innerhalb einer Gesellschaft oder zu einer Minderheit, erlaubt sein, Kinder zu haben.⁴⁸⁶

Die Unterabteilung zu Umweltfragen konzentrierte sich in ihrer Stellungnahme vor allem auf zwei Punkte: Zum einen wurde das Konsumverhalten der Industrienationen und die in Kauf genommene Umweltverschmutzung⁴⁸⁷ thematisiert. Zum anderen wurde der Glaube betont, dass die Menschen nicht nur Verursachende der Umweltschäden seien, sondern zudem über die technischen Möglichkeiten verfügen würden, diese zu beheben. Im Beitrag wurde allerdings vor zu massiven Eingriffen gewarnt und darauf hingewiesen, dass die Absorptionsfähigkeit der Natur Grenzen habe, die dringend mehr Beachtung erfahren müssten:

"Während früher eher geglaubt wurde, dass chemische und physikalische Abgaben an die physische Umwelt keine langfristigen Schäden verursachen würden, dass die Natur schädliche Nebenwirkungen absorbiere und neutralisiere, erfahren wir heute, dass die Korrektionsfähigkeit eines Ökosystems zum Stillstand kommen kann. Seine Flexibilität kann überstrapaziert und zerstört werden. Die Fähigkeit zu absorbieren und Schaden zu reparieren ist nicht unbegrenzt. Bei einigen vom Menschen hergestellten Verpestungstoffen mag es Jahrhunderte dauern, bis ein Ausgleich zustande kommen kann; für das heutige Leben ist der Schaden also praktisch 'permanent'. "⁴⁸⁸

Weitere Punkte waren die sozialen Kosten der Umweltprobleme, die bisher von den Industrien nicht in genügendem Masse getragen würden und die Problematik des Umweltschutzes in internationalen Gebieten bzw. im Luftraum.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ WCC 24.2.094 Arbeitsausschuss des Referats Kirche und Gesellschaft. Bericht über die Wissenschaft und die Qualität des Lebens. Paper zu der Konferenz vom 17.-26.6.1971 in Nemi. [o. O.] 1971, S. 12.

⁴⁸⁶ Ebd. S. 14-15.

⁴⁸⁷ Diese wird hier wie folgt definiert: "Störung der ordnungsgemässen Funktion eines Ökosystems durch Einführung fremder Elemente" (ebd., S. 14).

⁴⁸⁸ Ebd., S. 15.

⁴⁸⁹ "Internationale Gebiete wie das Meer und die Atmosphäre stehen heutzutage unter keinerlei wirksamer oder aber nur rudimentärer Kontrolle." (WCC 24.2.094 Arbeitsausschuss des Referats Kirche und Gesellschaft. Bericht über Globale Umwelt, Verantwortliche Entscheidung und Soziale Gerechtigkeit. Paper zu der Konferenz vom 17.-26.6.1971 in Nemi. [o. O.] 1971, S. 16).

Einen Lösungsvorschlag für die oben genannten Probleme sahen viele der Teilnehmenden in der Idee des Nullwachstums.⁴⁹⁰ Ausgehend von der Annahme, dass einige der wichtigsten Ressourcen in nicht allzu ferner Zukunft erschöpft sein würden, wurde über die Idee diskutiert, eine "Nullrate im Wachstum globaler wirtschaftlicher Produktion herbeizuführen"⁴⁹¹. Diese Diskussion müsse aber auf verschiedenen Ebenen geführt werden, wenn sie zu einer Steigerung der Gerechtigkeit führen sollte. In der Diskussion wurde deutlich, dass von einem theologischen Standpunkt aus das wirtschaftliche Wachstum nicht als lebenswichtig angesehen würde, wenn die Bedingung erfüllt sei, dass jeder Mensch sein volles Potential entwickeln könne. Weiter wurde folgendes festgehalten:

"Ist die Argumentation fuer eine Nullrate im Wirtschaftswachstum ueberzeugend, dann wird soziale Gerechtigkeit die reichen Gesellschaften vor die Forderung stellen, ihre Konsum- und Verschmutzungsraten zurueckzuschrauben, zum Stillstand zu bringen oder gar im positiven Sinne umzukehren, um dadurch anderen Gesellschaften eine Beschleunigung ihres wirtschaftlichen Wachstums zu ermoeglichen. Sollte sie nicht ueberzeugen, bleibt selbst dann die ueberwaeltigend sichere Tatsache, dass wirtschaftliches Wachstum allein, ohne eine gleichzeitige Umverteilung von Macht und Reserven nicht zu einer gerechten Verteilung des Wohlstandes fuehren wird. Kuerzliche Ereignisse, die darauf hinwiesen, dass schwaechere Laender durch eine Konzentration ihrer Anstrengungen gerechtere Preise fuer ihre Produkte erzielen koennen – wie im Falle des Erdoels⁴⁹² – sind kleine, doch ermutigende Anzeichen fuer einen Wandel zum Positiven."⁴⁹³

Die Uneinigkeit in zentralen Punkten – wie etwa der Frage, ob ein Wandel durch Revolution oder Reformation erreicht werden sollte – war einer der entscheidenden Eindrücke der Konferenz. Darüber hinaus brachte der Abschlussbericht von Nemi neue Ansätze in die Diskussion ein. So wurde erstmals die Forderung nach Internationalisierung von Umwelt- und Sozialkosten und nach einer Verlagerung bestimmter nationaler Regierungsfunktionen auf eine internationale Ebene zur besseren Überwachung von Umweltverschmutzung gestellt. Jørgen Randers, ein Physiker aus Norwegen und Mitglied des MIT-Teams, das am Bericht "Die Grenzen des Wachstums" arbeitete, nahm an der Konferenz in Nemi teil und prägte die Diskussion. Von den fünf Ansätzen des späteren Berichts⁴⁹⁴ wurden in Nemi drei Hauptfaktoren ebenfalls bearbeitet: Ressourcenverbrauch, Bevölkerungswachstum und Umweltverschmutzung. Damit lancierte die Abteilung Kirche und Gesellschaft die Diskussion über die Grenzen des Wachstums innerhalb des WCC bevor diese die breite Öffentlichkeit erreichte.⁴⁹⁵ Doch der Widerstand innerhalb der Organisation gegen das hohe Gewicht der Umweltfrage entstand beinahe zeitgleich. Die Vertretungen aus

⁴⁹⁰ Dieses wurde später auch in der UNO diskutiert, insbesondere im Rahmen der Diskussion der 'Grenzen des Wachstum' (vergleiche hierzu: Baker, Sustainable Development, S. 22-32.).

⁴⁹¹ WCC 24.2.094 Arbeitsausschuss des Referats Kirche und Gesellschaft. Bericht über Globale Umwelt, Verantwortliche Entscheidung und Soziale Gerechtigkeit: Paper zu der Konferenz in Nemi, 17.-16.6.1971, S. 4.

⁴⁹² Betreffend die Ölkrise nimmt die Diskussion dabei die positive Bewertung der Entwicklungsregionen auf. Dies war 1971 die vorherrschende Interpretation in Kreisen des WCC, die negativen Folgen der Krise sind bisher noch nicht spürbar.

⁴⁹³ WCC 24.2.094 Arbeitsausschuss des Referats Kirche und Gesellschaft. Bericht über Globale Umwelt, Verantwortliche Entscheidung und Soziale Gerechtigkeit. Paper zu der Konferenz vom 17.-26.6.1971 in Nemi. [o. O.] 1971, S. 4.

⁴⁹⁴ Beschleunigte Industrialisierung, Bevölkerungswachstum, Unterernährung, Ausbeutung von Rohstoffreserven und Zerstörung des Lebensraumes.

⁴⁹⁵ Der Bericht von Nemi wurde auch in einer wenig abgeänderten Form als Statement an die Umwelttagung der UNO in Stockholm 1972 gesendet.

den Entwicklungsregionen sahen in der Betonung der Umweltfragen eine Strategie der Industrienationen, ihre Entwicklung zu beschneiden, und lehnten sowohl die Beschäftigung mit Umweltfragen als auch die Idee des Nullwachstums ab. Letztere wurde im Bericht nur als Möglichkeit für die Industrienationen diskutiert, da Wachstum für die sich entwickelnden Länder unabdingbar sei. Allerdings sollten die Umweltaspekte auf einer globalen Ebene angegangen werden und damit auch die Entwicklungsregionen in die Verantwortung genommen werden. Mehrere Anwesende waren zudem skeptisch, "ob die Grenzen des Wachstums wirklich bereits erreicht seien und ob die Möglichkeiten der technischen Entwicklung nicht unterschätzt würden"⁴⁹⁶.

3.3.2 Die Gerechtigkeit und Grenzen des Wachstums – Die Konferenz von Bukarest 1974

Die Studienarbeit, die 1970 in Genf begonnen wurde, sollte an der Konferenz mit dem Titel "Science and Technology for Human Development: The Ambiguous Future and the Christian Hope" in Bukarest vom 24. Juni bis am 2. Juli 1974 zu einem Abschluss kommen.

Die Kernfragen brachte Paul Abrecht auf den Punkt:

"Perhaps the key to the discussions of Bucharest was the bringing together of representatives of two points of view: those who see the problem of the future only or primarily in terms of achieving greater economic and social justice, and those who see it only or primarily in terms of human survival because of the exhaustion of foreseeable natural resources and the widespread destruction of the world's environment due to ever increasing industrialization."⁴⁹⁷

Die Diskussion rund um die Umweltfrage in Zusammenhang mit Gerechtigkeitsvorstellungen beschäftigte seit der Konferenz in Genf 1966 verschiedene Gremien des WCC und wurde zunehmend kontrovers geführt. Durch den steigenden Einfluss der Kirchen aus den Entwicklungsregionen bildete sich innerhalb des WCC eine neue Diskussionsgrundlage heraus, an die sich beide Seiten noch gewöhnen mussten. Bisher agierten die Delegationen der Empfängerländer aus einer Minderheitsposition heraus und machten hauptsächlich durch Proteste auf sich aufmerksam. Die Vertretungen der Industrienationen waren bisher hingegen in einer Mehrheitsposition gewesen und als Meinungsmacher kaum ernsthafter Kritik unterworfen worden. Mit der zunehmenden Verschiebung des Einflusses konnten sich die Delegationen der Entwicklungsregionen vermehrt argumentativ Gehör verschaffen und der Einfluss ihrer Kritik an Entwicklungsfragen wuchs. Durch den gesamten Studienverlauf kann festgestellt werden, dass sich die Gruppen, die einen dependenztheoretischen Zugang vertraten, vehement gegen den zusätzlichen Schwerpunkt der Umweltfragen wehrten. Nach ihnen musste erst die Frage der Gerechtigkeit geklärt werden, wovon – so argumentierten sie – die Umweltfragen lediglich ablenken würden. Gründe für dieses Misstrauen lieferten die Beiträge und Kommentare aus den Industrieländern. So forderten

⁴⁹⁶ Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 164.

⁴⁹⁷ Abrecht, Paul. *An ecumenical vision of the future*. In: *Anticipation* 18 (1974), S. 3 (Zitiert nach: Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 166).

etwa einige radikale Umweltschützer ein Nullwachstum für alle, was für die Delegierten aus Entwicklungsregionen nur als Versuch verstanden werden konnte, ihr Wirtschaftswachstum zu verhindern und ihnen damit weiter den gerechten Anteil an der Weltwirtschaft vorzuenthalten. Jay Forrester, ein Systemwissenschaftler, Mathematiker und Pionier in der Computertechnik, auf dessen Ansätze der Systemdynamik die Studie des *Club of Rome* basierte, riet den Kirchen offen, ihre humanitäre Hilfe zu beschränken, da diese nur das Bevölkerungswachstum beschleunigen würde und damit langfristig zu größerem Leid führe. Er hob das Bevölkerungswachstum in den Entwicklungsregionen als Kernproblem der Unterentwicklung hervor und erklärte anhand seines Systemmodells, dass ein weiterer Anstieg der Bevölkerungszahlen langfristig nicht vertretbar sei.⁴⁹⁸ Seine Ausführungen wurden von den Delegierten aus den Entwicklungsregionen als Versuch wahrgenommen, den übermässigen Ressourcenverbrauch in den Industrienationen zu kaschieren und die Sicherung der Ressourcen auf Kosten der Entwicklungsmöglichkeiten der noch unterentwickelten Nationen zu unterstützen. Bemerkungen wie diese von Jay Forrester führten dazu, dass die Delegierten aus den Empfängerländer eine neue Das-Boot-ist-voll-Mentalität bei den Vertretern der Industrienationen wahrzunehmen glaubten. Diesem Ansatz zufolge gibt es nur einen Ausweg: "Die Armen in den überbevölkerten Ländern müssen zugrunde gehen, damit die Reichen und die, denen mit wenig zu helfen ist, überleben können."⁴⁹⁹

Der Schwerpunkt der Diskussion in Bukarest 1974 bildeten die Spannungen rund um die Verbindung von Fragen der Gerechtigkeit – in Bezug auf Ressourcen und Technik – und Grenzen des Wachstums.⁵⁰⁰ Die Definition davon, was Gerechtigkeit sei, bzw. was sie beinhalten sollte, wechselte dabei je nach Diskussionskontext. Gerechtigkeit wurde in Bukarest als eine umfassende Gerechtigkeit für alle definiert, die die Natur miteinschliessen sollte. So verstanden hätte unter der Gerechtigkeitsfrage der Umweltschutz ebenso betrachtet werden sollen. Doch in einzelnen Berichten der Studienabteilungen wurde Gerechtigkeit im biblischen Sinne als Parteinahme für die Armen verstanden und die Umweltfragen davon abgekoppelt.

Neben der Frage der Gerechtigkeit wurde in Bukarest die Idee, dass die Entwicklungsregionen auf das Niveau der Industrienationen aufholen müssten, vehement abgelehnt. Die neuen Eckpunkte der Entwicklung bildeten die Grundbedürfnisstrategie, die Idee der angepassten Technologie und die Förderung der Partizipation der lokalen Bevölkerung, sowohl in der Planung als auch Umsetzung der Pro-

⁴⁹⁸ Hahn, Friedemann. Von Unsinn bis Untergang: Rezeption des Club of Rome und der Grenzen des Wachstums in der Bundesrepublik der frühen 1970er Jahre. Freiburg/Br., Univ., Diss., 2006, 2006, S. 46 und S. 56-66.

⁴⁹⁹ Aussage von M. Thomas, einem Teilnehmer der WCC Vollversammlung in Nairobi. Zitiert nach: Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 179.

⁵⁰⁰ Diese Spaltung innerhalb der Studiengruppen wird offensichtlich, wenn die Schwerpunkte in den Kapiteln des Berichts betrachtet werden. In den Kapiteln, in denen die Konzentration auf den Problemen der Entwicklungsregionen liegt, dominiert die Gerechtigkeitsfrage und in jenen, die sich mit der Umwelt befassen, wird versucht, die Umwelt- mit der Entwicklungsdiskussion zu verknüpfen.

gramme. Weiter wurde die Kritik an der Art, wie bisher Fortschritt gemessen wurde, erneut aufgenommen und die direkte Verknüpfung von Wirtschaftswachstum und Gerechtigkeit angezweifelt, da letztere nur durch eine vom Staat gelenkte gerechte Verteilung der Güter zustande kommen würde. Die Diskussion wurde geprägt von einem neuen Selbstbewusstsein der Entwicklungsregionen, die sich für ihre eigenen Ansätze von Entwicklung einsetzten, wie etwa der aus Tansania stammende Ansatz der *Self-Reliance*.⁵⁰¹ Die Grundsätze des Ansatzes fassten die Delegationen der west-afrikanischen Konferenz zu *Science, Technology and the Future of Man and Society* wie folgt zusammen:

"It is an ideology intended to permit African States to achieve economic independence by relying upon and mobilizing their own resources, reducing dependence on aid from developed nations, and increasing the volume of trade with other parts of the world. For the individual, self-reliance does not mean affluence. It means that everybody has the basic necessities of life and work – good food, housing, education, etc. – and works for his living without exploiting others or being a parasite on them. The self-reliant individual must be aware of the political objectives and social goals of the society. In a self-reliant society every citizen has equal opportunities and equal access to all the resources of the nation; exploitation of man is forbidden; and every citizen participates in all social, political, and economic institutions. This is consistent with the teaching of the Church about society and the place of man within it."⁵⁰²

Bereits 1974 an einer Konsultation zur Frage der zukunftsfähigen Gesellschaftsmodelle wurde eine neue Idee für die Gesellschaftsorganisation aufgenommen: diejenige einer gerechten und nachhaltigen Gesellschaft. Diese sollte eine Verbindung zwischen den Ansprüchen der Entwicklungsregionen auf mehr Wachstum und den Bedenken des Umweltschutzes schaffen. Die Lebensqualität für alle konnte nach dieser Idee nur dann gesteigert werden, wenn die Armen durch materielles Wachstum die Befriedigung der Grundbedürfnisse erreichen würden und gleichzeitig die Reichen auf einen Teil ihres Wohlstandes verzichten würden. Die Grundsätze dieses Modells wurden wie folgt formuliert:

"Once the material conditions of today's poor have been improved, the crucial objective will become the avoidance of forced regression (e.g. through the collapse of a highly stressed agricultural system) to a less desirable state. The goal must be a robust, sustainable society, where each individual can feel secure that his quality of life will be maintained or improved. We can already delineate some necessary characteristics of this enduring society. First, social stability cannot be obtained without an equitable distribution of what is in scarce supply and common opportunity to participate in social decisions. Second, a robust global society will not be sustainable unless the need for food is at any time well below the global capacity to supply it, and unless the emissions of pollutants are well below the capacity of the ecosystem to absorb them. Third, the new social organization will be sustainable only as long as the rate of use of non-renewable resources does not outrun the increase in resources made available through technological innovation. Finally, a sustainable society requires a level of human activity which is not adversely influenced by the never ending, large and frequent natural variations in global climate."⁵⁰³

⁵⁰¹ "Self-reliance requires that people draw upon human and material resources within their own region to satisfy their needs. It implies the full participation of the people, using their own technology and continuously improving on it." (Siehe dazu: WCC 24.2.104 [Church and Society]. Draft Report: Part I – The Significance for the Future of Pressure and Technology and population on Environment, and of natural limits to growth. [o. O.] 1974, S. 10).

⁵⁰² Zitiert In: Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 169.

⁵⁰³ WCC 24.2.104 Draft Report: Part I – The Significance for the Future of Pressure and Technology and population on Environment, and of natural limits to growth, 1974, S. 25.

Dieses Konzept wurde in Budapest aufgenommen und mit spezifischen entwicklungspolitischen Ansätzen angereichert. Damit nahmen die Teilnehmenden an der Konferenz von Bukarest die Argumente des *Club of Rome* auf, verbanden sie mit den eigenen Ansätzen der verantwortlichen Weltgemeinschaft befreiter Menschen⁵⁰⁴ und schafften damit ein neues Modell für Entwicklung. Aus diesem wurden gezielte entwicklungspolitische Massnahmen und normative Richtlinien – nahe an jenen der nachhaltigen Entwicklung – herausgearbeitet.⁵⁰⁵

Die Konferenz in Bukarest zeigte deutlich die gegenseitige Reflexion der säkularen Entwicklungsdiskussion und derjenigen innerhalb des WCC. Ein Punkt, der von der Abteilung Kirche und Gesellschaft in Bukarest neu in die Diskussion innerhalb des WCC eingeführt wurde, war die Kritik am Bruttosozialprodukt als Mess- und Vergleichsgrösse, woran bereits früher im UNRISD⁵⁰⁶ und der UNESCO Kritik geübt worden war.. Eine Erweiterung durch den WCC auf die Situation in den Industrienationen war jedoch ein Beitrag der ökumenischen Diskussion, welcher später in die UNO Diskussion aufgenommen wurde. Die Neuorientierung an den Grundbedürfnissen wurde durch Reaktionen auf den Pearson-Bericht 1969 ausgelöst. Unklar bleibt, ob diese nicht auch durch die Diskussionen in Uppsala an der Vollversammlung des WCC 1968 beeinflusst wurden.⁵⁰⁷

4. Der WCC und internationale Organisationen

4.1 Der WCC und die UNO – Eine schwierige Liaison

Die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit der UNO und den einzelnen Regierungen betonten die an der Entwicklungspolitik Beteiligten des WCC bereits an der Konferenz in Montreux 1970. Hauptargument für die engere Zusammenarbeit war die Möglichkeit, dass durch diese die Entwicklungsprogramme des WCC auf die Reserven von Landesregierungen zurückgreifen konnten. Dies war insbesondere dort zentral, wo die christlichen Gemeinschaften eine Minderheit bildeten. Es bestanden jedoch auch Spannungen, da religiöse Entwicklungsprogramme oft der Missionierung verdächtigt und deshalb in einigen Regionen abgelehnt, oder von säkularen Organisationen tendenziell negativ bewertet wurden. Zudem wurde die Beteiligung der Kirchen an entwicklungspolitischen Programmen kirchenintern nicht ausnahmslos positiv bewertet. Trotz dem Grundsatzentscheid des WCC-Vorstandes 1966, dass sich die Mitgliederkirchen an Entwicklung beteiligen mussten, wehrten sich einige Mitglieder weiterhin dagegen. Diese – kirchenpolitisch meist konservativen – Kreise vertraten den Standpunkt, dass die Arbeit in der Entwicklungspolitik die Kirchen von ihrem eigentlichen Aufgabenbereich – der Mission und der Verbreitung des Glaubens – ablenken würde. Die Argumente der Gegenseite betonten hingegen die Aufgabe

⁵⁰⁴ Siehe dazu Kapitel C 2.1 Das Konzept der Verantwortlichen Gesellschaft und die Theologie der Revolution.

⁵⁰⁵ Das hier entstehende Konzept wird später zum Ansatz der "*Just, Participatory and Sustainable Society* (JPSS)".

⁵⁰⁶ UNRISD - UN Research Institute for Social Development.

⁵⁰⁷ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 180-181.

der Kirche als soziale Instanz. Zum einen, weil es ihre Aufgabe sei, die Regierungen an ihre Pflichten zu erinnern und korrigierend einzugreifen, wenn das staatliche Entwicklungskonzept nicht auf eine integrale Entwicklung abzielte. Zum andern könne es sich die Kirche erlauben, kleinere Projekte zu lancieren und aus deren Scheitern neue Strategien zu entwickeln. Diese *try-and-error*-Strategie hätte bei den Grossprojekten auf staatlicher Ebene verheerende Folgen.⁵⁰⁸

Eine erste Welle der Kritik an der UNO wurde durch die SODEPAX-Studie "Partners in Development"⁵⁰⁹ von Charles Elliott ausgelöst. In Kombination mit der Radikalisierung in entwicklungspolitischen Fragen innerhalb des WCC führte diese grundlegende Kritik zu einer zunehmenden Entfremdung der beiden Organisationen. Noch waren die Entwicklungsverantwortlichen des WCC von Optimismus und dem ungebrochenen Glauben an die Möglichkeit der technischen Lösung geleitet, doch die Unterstützung für die modernisierungstheoretischen Ansätze der UNO schwand zusehends. Insbesondere durch den steigenden Einfluss der Mitgliedskirchen aus dem globalen Süden stieg der Druck auf die Vertretungen des WCC innerhalb der UNO und die Forderungen nach grundlegender Kritik an deren Entwicklungsansätzen wurde lauter.⁵¹⁰

Als Beispiel kann etwa der Beitrag des WCC zur UNO-Umweltkonferenz in Stockholm 1972 genannt werden. In Vorbereitung auf die Konferenz wurde ein Bericht zur globalen Umweltsituation in Auftrag gegeben, der kurz vor der Konferenz unter dem Titel "Only One Earth" erschien. Im Gegensatz zum im selben Jahr vorgestellten Bericht des *Club of Rome*⁵¹¹, in dem deutlich betont wurde, dass ein tiefgehender Wandel nötig sei, war der Bericht für Stockholm geprägt von einem Entwicklungsoptimismus und dem Glauben, dass durch technischen Fortschritt die nötigen Veränderungen eingeleitet werden können. Der Beitrag des WCC, der in Nemi diskutiert wurde, war eine überarbeitete Version des Beitrages "Globale Umwelt, verantwortliche Entscheidung und soziale Gerechtigkeit".⁵¹² Der Bericht nahm eine Mittelposition ein, denn einerseits wurde der Glaube an einen Wandel betont, andererseits jedoch eine rein technische Lösung abgelehnt. Ergänzt wurde der ursprüngliche Bericht einzig durch eine explizitere Betonung auf den Zusammenhang von Umwelt und internationaler Gerechtigkeit.⁵¹³ Das Interesse der einzelnen Regierungsvertreter, an der Konferenz teilzunehmen, hielt sich in Grenzen, nicht zuletzt, weil keine bindenden Vereinbarungen getroffen werden sollten. Nichtsdestotrotz nahmen Hardliner beider Extrempositionen an der Konferenz teil, wodurch die an der Konferenz vertretenen Entscheidungsträger sehr unterschiedliche Positionen bezüglich der Umweltproblematik vertraten. Einige der Delegierten

⁵⁰⁸ WCC 4232.234 [s. N.]. Structure and Organisation of Ecumenical Assistance for Development Projects. Position Paper Nr. 3 an World Consultation on Ecumenical Assistance for Development Projects 26.-31.1.1970 in Montreux. [Genf] 18.12.1969, S. 1-4.

⁵⁰⁹ Siehe dazu Kapitel C 2.2.2 Die Studienarbeiten von SODEPAX 1970.

⁵¹⁰ Siehe dazu auch: Lehmann. Religious NGOs in International Relations.

⁵¹¹ Meadows. Die Grenzen des Wachstums.

⁵¹² Siehe dazu Kapitel C 2.1 Das Konzept der Verantwortlichen Gesellschaft und die Theologie der Revolution.

⁵¹³ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 165.

kritisierten den Umweltfokus der Entwicklungsdiskussion und lehnten zudem die Theorie der Grenzen des Wachstums ab. Die Gegenseite betonte die Dringlichkeit dieser Diskussion und stützte sich auf die Meinung, dass Entwicklung ohne Umweltschutz nicht langfristig gedacht sei. Dabei lassen sich die Anhänger der jeweiligen Positionen nicht nach Herkunftsregion einteilen. Die Befürworter des Modernisierungsansatzes vertraten weiterhin die Haltung, dass sich alle Umweltprobleme durch technische Innovation lösen liessen. Sie wurden in ihrer Ablehnung bindender Richtlinien zum Umweltschutz durch jene unterstützt, die im Umweltschutz eine Massnahme der Industrienationen zur Einschränkung der Entwicklungspotentiale der noch nicht industrialisierten Regionen sahen. Die Gegenposition bildeten die Anhänger der Nullwachstumsansätze und die Vertreter eines starken Umweltschutzes. Die Mehrheit der Vertreter aus diesem Lager kamen aus den Industrienationen, doch auch einige Umweltschützer aus Asien und Lateinamerika vertraten diese Position.⁵¹⁴

Canon David Jenkins, einer der in Stockholm anwesenden Vertreter des WCC, erwartete von der Konferenz in Stockholm nichts Geringeres als verbindliche Richtlinien für den Umweltschutz. Diese Forderung formulierte er deutlich in seinem Beitrag zu einer Vorbereitungssitzung des WCC auf die UN-Versammlung "Action on the Environment and Hopes for the Future of man – The cruciality of political issues".⁵¹⁵ Um die geforderten Richtlinien durchsetzen zu können, plädierte er für den Aufbau einer Organisation, die ähnlich dem Menschenrechtsbüro der UNO die Durchsetzung dieser verbindlichen Umweltrichtlinien zum Ziel haben sollte. Er kritisierte damit scharf, dass vonseiten der UNO bereits in der Vorbereitung der Tagung festgehalten worden war, dass die Beschlüsse in Stockholm keine rechtlich bindenden Richtlinien beinhalten sollten.⁵¹⁶

An der Konferenz in Stockholm selbst brachte die Delegation des WCC einige ihrer zentralen Fragen mit ein und forderten eine den Umständen angepasste Umweltpolitik. Diese sollte gewährleisten, dass die Länder der Entwicklungsregionen weiter Zugang zu Rohstoffen haben sollten, deren Verwendung und Angebot in den Industrienationen hingegen minimiert werden sollten. Die Idee dahinter war, dass nicht die Industrienationen weiter Luxusgüter produzieren könnten, während den ärmeren Schichten in den Entwicklungsregionen die Möglichkeit, ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen, verwehrt würde. Ein Beispiel, das Jenkins einbrachte, war die Fleischproduktion, die in vielen armen Regionen zu Nahrungsmittelknappheit geführt hatte. Darin flossen die Bedenken innerhalb der Abteilung Kirche und Gesellschaft ein, dass die Ansätze der Umweltschützer oft so klingen, als wären sie "more concerned with protecting some particular bit of scenery than with the problem of food and welfare of many millions of people."⁵¹⁷

⁵¹⁴ Dodds, Felix, Michael Strauss, Maurice Strong. (Hgg.). Only One Earth: the Long Road via Rio to Sustainable Development. London 2012, S. 6-8.

⁵¹⁵ WCC 24.2.098 Jenkins, David Canon. Action on the Environment and Hopes for the Future of man: The cruciality of political issues. Genf 24.5.1971.

⁵¹⁶ Ebd., S. 8.

⁵¹⁷ WCC 24.2.097 Rees, Elfan (CCIA). Presentation by the WCC to the UN Conference on the Human Environment. Präsentation an: UN Conference Human Environment in Stockholm, 5. -16.6. 1972. [o. O.] 12.6.1972, S. 2.

In Stockholm machte Elfan Rees, der die *Church Commission on International Affairs* (CCIA) an der Konferenz vertrat, auf die Vernetzung von Umweltfragen, gerechten Wirtschaftsstrukturen und der Bevölkerungskontrolle aufmerksam. Er forderte von der UNO eine Zusicherung, dass diese Punkte in Zusammenhang gestellt würden. Dadurch sollte verhindert werden, dass die Bevölkerungspolitik zu einem Instrument der wirtschaftlich Bessergestellten würde, um die Zahl der Armen einzuschränken, oder dass die Sorge um die Lebensqualität für einige wenige höher bewertet würde als das Wohlergehen der vielen. Er forderte die UNO deshalb auf, in dieser komplizierten Angelegenheit klar Stellung zu beziehen. Es sollten Richtlinien gefunden werden, welche die Realität der Bevölkerungssituation und deren Auswirkung auf die Umwelt ebenso berücksichtigen wie die ethischen Implikationen hinter einer spezifischen Bevölkerungspolitik. Durch die Berücksichtigung beider Aspekte sollte eine verantwortungsvolle Bevölkerungspolitik gefunden werden, die offensichtliche Entmenschlichungstendenzen vermied. Er beharrte darauf, dass sich dieses Problem nicht beiseiteschieben lasse, nur weil es vielschichtig und kompliziert sei. Er formulierte seine Aussage entsprechend scharf:

"The issue cannot be avoided just because it is complex or controversial. The development of technical means to control population growth on a mass scale, the reality of overpopulation in relation to available resources and food in many countries, the ethical challenge of rich under-populated nations consuming more than their share of world resources, the danger that the population question will be mixed with racism so that whites, blacks, browns and yellows; use population policy in a struggle for political power, all these are important elements in this highly charged question. This Conference would shirk its responsibility if it did not pose such issues clearly to the world."⁵¹⁸

Die Konferenz in Stockholm 1972 gilt heute als wichtiger Schritt in Richtung einer nachhaltigen Entwicklungspolitik, auch wenn sich die dort angesprochene Theorie der Verbindung von Entwicklungsfragen und Umweltproblematik noch nicht durchsetzen konnte.⁵¹⁹

Die scharfe Kritik vonseiten der Entwicklungsnationen und des WCC an den bisherigen Ansichten zu Umwelt und Gerechtigkeit und die Resultate der Konferenz spiegelten sich in den veränderten Zukunftsvisionen einiger Delegierten wider. So betonte etwa der neu ernannte Generalsekretär der UN-Abteilung *Human Environment* nur wenige Wochen nach der Konferenz in Stockholm an einer internen Diskussion innerhalb des WCC:

"Gone is the myth that 'all things are possible in the best of all possible worlds' that we can have our cake and eat it too. The environmental crisis has demolished the illusion that man can pursue his economic goals without cost to the natural environment on which his own life and well-being ultimately depend and without limiting his opportunities and impairing the quality of his life in social and spiritual terms. But while the illusion has been shattered, the attitudes and practices which accompanied them are so deeply ingrained in the habits and the structures of the highly industrialized societies in particular, that they continue to be the governing force in shaping the life of these societies. And as these are the societies in which most of the world's economic and scientific power reside, their direction affects crucially the fate of the entire world community."⁵²⁰

⁵¹⁸ WCC 24.2.097 Rees, Elfan (CCIA). Presentation by the WCC to the UN Conference on the Human Environment. Präsentation an: UN Conference Human Environment in Stockholm, 5. -16.6. 1972. [o. O.] 12.6.1972, S. 3.

⁵¹⁹ Mebratu, Desta. *Sustainability and Sustainable Development: Historical and Conceptual Review*. In: Environmental Impact Assessment Review, 18:6 (1998), S. 493-520, hier S. 500.

⁵²⁰ WCC 24.2.097 Strong, Maurice. The Relevance of the Stockholm Conference to the Church, 18.8.1972.

An der UNO-Weltbevölkerungskonferenz präsentierte eine Delegation des WCC ebenfalls einen Beitrag. Die umfassende Stellungnahme basierte ebenfalls auf den Studienarbeiten der Abteilung Kirche und Gesellschaft. Die Arbeitsgruppe der Abteilung wandte sich bewusst von der Individualethik ab und befasste sich mit grösseren Zusammenhängen. Die Schwerpunkte lagen auf den Punkten Deckung der Grundbedürfnisse, Ressourcenverschwendung in Überflussgesellschaften, Verbesserung der Lage der Frau und dem Recht des Staates, eine umfassende Familienplanung zu realisieren. Dabei wurde wiederholt, was bereits in früheren Reporten des WCC ausführlich besprochen wurde: Familienplanung dürfe nicht einschränkend sein und keine rassistischen, ethnisch bedingten oder von gesellschaftlichen Schichten geprägte Massnahmen enthalten. Die umfassende Familienplanung sollte sich über Aufklärung, Besserung der Stellung der Frau und besserer Gesundheitsversorgung regeln lassen. Der WCC lehnte eine Reduktion der Gesundheitsversorgungsprogramme rigoros ab. Sie betonten, dass die Ärmsten der Armen nicht ihrem Schicksal überlassen werden konnten und eine gesunde Bevölkerungspolitik nur mit der Kooperation der lokalen Bevölkerung erreicht werden könne. Nur so sei gewährleistet, dass diese von den Menschen auch nach der Aufklärungskampagne weitergetragen werde und ein langfristiges Umdenken stattfinden würde. Es sei notwendig, die lokale Bevölkerung der Entwicklungsregionen über die Zusammenhänge von Armut und Überbevölkerung zu informieren und auf der Basis ihrer Reaktion eine abgestimmte Bevölkerungs- und Familienpolitik zu entwickeln.⁵²¹ An der Welternährungskonferenz 1974 nahm der WCC ebenfalls teil, doch zu dieser Zeit hatte sich bereits einige Ernüchterung betreffend der UNO eingestellt. Die Kritik, die SODEPAX vorgebracht hatte, wurde wiederholt und die Enttäuschung über die fehlende Handlungsmacht der UNO wurde erneut – diesmal mit bereiter Akzeptanz – innerhalb des WCC diskutiert.

Diese Kritik wurde später im Bericht "The WCC and the United Nations" an der Vollversammlung des WCC in Nairobi noch expliziter formuliert. Kritisiert wurden der passive Aufbau der UNO und die Abhängigkeit des Gremiums vom Goodwill der einzelnen Mitgliedsstaaten. Die UNO versuche zwar, die Friedensbestrebungen in einigen der zentralen aktuellen Konflikten voranzubringen, doch sie werde von ihren eigenen Mitgliedsstaaten geblockt. Es schien, als ob "the more the UN seeks to be effective in fulfilling its purposes, the more criticism it attracts from the West".⁵²² Die Haltung der Industrienationen habe sich gewandelt, und wo früher noch die Weltgemeinschaft und das gemeinsame Angehen der grössten Probleme betont worden sei, hätten diese sich zurückgezogen, aufgrund der Konsequenzen für das eigene Umfeld. Sie seien, so der Bericht, als es darum ging, den Preis für einen Wandel zu bezahlen, nicht bereit gewesen, zu ihren Versprechen zu stehen. Die UNO habe es versäumt, hier bindende Strukturen aufzubauen. Auch aus den Entwicklungsregionen kam deutliche Kritik an der UNO, denn dort

⁵²¹ Genauer dazu: WCC 2402.066 [CCA]. Workshop Reports and Recommendations. Report zu der Asian Ecumenical Conference for Development (EACC und SODEPAX) in Tokyo vom 14.-22.7.1970. Tokyo 1970, S. 40-45.

⁵²² Ebd., S. 3.

wurden deren Aktivitäten nicht als Bemühungen für einen Fortschritt wahrgenommen, sondern als Versuch, den Status Quo zu verteidigen. Weiter wurde auch die mangelnde Einbindung der NGOs in die Entscheidungsprozesse und die Planung von Entwicklungsprogrammen der UNO bemängelt. Zusammenfassend brachte der Bericht die folgenden Kritikpunkte an:

"There is a gap between statement and action at the UN. In practically every field, the UN has made progressive statements and designed programmes to solve fundamental problems. But much of this remains at the level of resolution; at the level of practice there is a tendency for the machinery to grind on much as it did before. One reason for this is the increasing political pressure being put on the various secretaries by governments who, though they lost the vote, manage to stop the action either by limiting funds or putting impossible conditions on the engagement of personnel. In other cases, for example in the development areas, the application of UN principles at field-levels [...] is blocked because the host government refuses approval.

Political pressures tend to bureaucratize the secretariats and effectively immobilize them. The levels of approval of even the simplest programmes have become so many, complex and loaded with so many political considerations that dialogue on concrete programmes with secretariat personnel has become difficult if not impossible. The effects on the staff of this end of fear of political reprisals are anaesthetizing and demoralizing.

In its relations with NGOs at the operational level, the UN tends to be interested mainly in aid-oriented cooperation. When questions are raised about the policy, doors begin to close. To this should be added the fact that many operative parts of the UN are interested in NGOs only because they are potential donors for UN projects and programmes.

At UN Conferences NGOs tend to be marginalized from the decision making process. The style of NGO forums at UN Conferences which was used effectively at Stockholm to provide input from the people on issues discussed by government delegates tends now to become a mechanism for pacifying and neutralizing the NGOs outside the intergovernmental conference."⁵²³

Trotz dieser harschen Kritik wollte der WCC die Verbindung und die Zusammenarbeit mit der UNO nicht abbrechen, verlangte von dieser jedoch, sich stärker für verbindliche Entscheidungen einzusetzen. Im selben Beitrag wurden zudem die Punkte betont, in denen die UNO von einer Zusammenarbeit mit dem WCC profitieren könnte. Die Möglichkeiten zur Zusammenarbeit sah der WCC hauptsächlich in der Erarbeitung eines verbindlichen moralischen Grundlagenkatalogs, im Erfahrungsaustausch zwischen den Organisationen, in der Expertise, die die Kirchen in oft schwierig zugänglichen Regionen mitbrachten, und in der Möglichkeit über religiöse Einrichtungen eine Brücke zur lokalen Bevölkerung zu bauen.⁵²⁴

Die Kooperation zwischen der UNO und dem WCC nahm mit der Zeit deutlich ab. Die konkreten Faktoren, die zu dieser Entfremdung führten, sind jedoch weniger einsichtig. Anhand der Dokumente lässt sich feststellen, dass in den Anfängen der UNO der Einfluss der Kirchen in der Gesellschaft noch stark war und die kirchlichen Netzwerke häufig die am besten vernetzten Organisationsstrukturen in den peripheren Teilen der Welt darstellten. Mit dem Aufkommen der NGOs, der Dekolonialisierung und dem Verlust der Rolle der Kirche in einem zunehmend stärker säkularisierten Weltbild der Industrienationen wurden die Kirchen als Verhandlungspartner für die UNO immer unwichtiger. Durch die Radikalisierung der Entwicklungsgremien innerhalb des WCC wandte sich dieser in seinen Entwicklungsansätzen vermehrt von den Grundannahmen der UNO ab. Insbesondere der Grundsatz der CCPD, eine Kirche der

⁵²³ Ebd., S. 12.

⁵²⁴ Ebd., S. 14-17.

Armen aufzubauen und an der Seite der Armen gegen die Unterdrückung zu kämpfen, polarisierte innerhalb der Zusammenarbeit der beiden Organisationen.

Eine Abteilung des WCC, die weiter eine enge Beziehung mit der UNO unterhielt, war – u.a. aufgrund ihres internationalen Fokus – die Unterabteilung CCIA.⁵²⁵ In ihrer Arbeit innerhalb der Vereinten Nationen unterhielt CCIA im Namen des WCC Verbindungen zu UN-Gremien, die in Bereichen wie der Abrüstung, Sicherheitsfragen, Fragen der Entkolonialisierung oder den Menschenrechten tätig waren.⁵²⁶ Die Kooperation bestand aus direkten Kontakten zu der Führungsebene der UN-Gremien, Teilnahme an Sitzungen der Menschenrechtskommission und der Aussendung einer Delegation zu den UN-Vollversammlungen sowie Sondersitzungen zu den Themen Rechte der Frauen oder Rassismus. Darüber hinaus entstanden durch die enge Zusammenarbeit mit NGOs in der Ausarbeitung von Studien zu Themen wie Folter, Menschenrechtsverletzungen oder Abrüstung enge Netzwerke zwischen diesen unterschiedlichen Gruppen. CCIA konnte durch den Rückgriff auf das globale Netzwerk der Kirchen des WCC den einzelnen Kommissionen oft technische und organisatorische Hilfe bieten und die Arbeit der einzelnen Komitees mit lokalen Kräften koordinieren. Im Gegensatz zu anderen Einheiten des WCC baute die CCIA ihr Netzwerk zunehmend aus und koordinierte ihre Aufgaben mit verschiedenen NGOs und der UNO.⁵²⁷

Trotz anhaltender Spannungen zwischen dem WCC und der UNO orientierte sich die Entwicklungsarbeit des WCC weiter an deren Richtlinien. Wie Robert Gardiner in seinem Beitrag an der Konferenz in Montreux 1970 festhielt, sah die UNO die Kirche als eine Organisation, die aufgrund ihrer flexiblen Aktionsweise prädestiniert sei "zur Auswahl und Durchführung kleiner und kurzfristiger Projekte, die keine zentralisierte Bürokratie erfolgreich bewältigen kann".⁵²⁸ Gardiner betonte zudem die Wichtigkeit der Basisarbeit der Kirchen, die – so Gardiner – von den Entwicklungsexperten der UNO oft übersehen wurde. Trotzdem sprach er der dem WCC die Fähigkeit ab, einen wesentlichen Beitrag zu leisten, denn er verglich die Entwicklungsarbeit der Kirche mit einem Kind, das am Rande des Spielplatzes steht und mitspielen will, aber nicht recht weiss, wie das Spiel geht.⁵²⁹ Allerdings konnten sich die Entwicklungsansätze innerhalb des WCC unabhängiger von den politischen Spannungen des Kalten Krieges entwickeln, wodurch die Entwicklungsaktivitäten – insbesondere jene der CCPD – unbürokratischer erarbeitet und direkter umgesetzt werden konnten. Innerhalb des WCC wurde – so die Selbsteinschätzung des

⁵²⁵ Siehe dazu auch: Lehmann. Religious NGOs in International Relations.

⁵²⁶ Dazu gehörten unter anderem: das Zentrum für Abrüstung, die Abteilung für Angelegenheiten des Politischen und Sicherheitsausschusses, der Ausschuss der 24 (Entkolonisierung), das Zentrum gegen die Apartheid, die Abteilung (dem jetzigen Zentrum) für Menschenrechte sowie UNESCO, UNICEF, UNCTAD, etc.

⁵²⁷ WCC 36.37/13 World Council of Churches. Von Nairobi nach Vancouver 1975-1983: Offizieller Bericht des Zentralausschusses an die Sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Genf 1983, S. 144-145.

⁵²⁸ Gardiner, Robert. Die zweite Entwicklungsdekade und die Aufgaben der Kirchen. In: Gruber. Ungerechte Fesseln, S. 99-111, hier S. 106.

⁵²⁹ Ebd., S. 106-108.

WCC – weniger diskutiert und schneller gehandelt, die lokalen Organisationen oder in der Region aktiven NGOs stärker in die Arbeit eingebunden und die Bedürfnisse der lokalen Bevölkerung höher gewichtet.

4.2 Die christliche Alternative zur Kreditvergabe

Ähnlich der Idee des IWF gründete der WCC 1974 in Berlin ein eigenes Instrument zur Kreditvergabe – die Ökumenische Entwicklungsgenossenschaft (EDCS). Bereits in Montreux 1970, eine der ersten Konferenzen, an denen die Idee des EDCS diskutiert wurde, wies eine Untergruppe auf das Problem der Zahlungsmoral der Kirchen hin und diskutierte das ablehnende Verhalten vieler Kirchen gegenüber der 2%-Forderung aus Uppsala. Diese direkte Kritik an den reichen Kirchen spiegelte die Diskrepanz zwischen dem Entscheid zur Entwicklungsarbeit des WCC und der Beteiligung der einzelnen Kirchen wider. Im Bericht zur Konsultation in Montreux wurde festgehalten, dass abhängig von den jeweiligen Strategien des Geldakquirierens unterschiedliche Motivationen für die Spenden aufgelistet wurden. Die Spendebereitschaft in den Geberländern wurde durch verschiedene Faktoren beeinflusst. Das wichtigste Hemmnis war das Gefühl, Spenden zu müssen, um nicht als Unmensch zu gelten. Aber auch das Unverständnis, warum die Spenden nur für Menschen weit weg eingesetzt werden sollten, mässigte die Spendebereitschaft. Ausserdem schien sich eine *Compassion fatigue* einzustellen, also eine Abstumpfung durch Reizüberflutung und eine damit verbundene sinkende Spendebereitschaft.⁵³⁰

Besonders interessiert wurde ein Ansatz aus Asien diskutiert. Die *Fellowship of the Last Coin*⁵³¹ wurde von einer Gruppe Frauen ins Leben gerufen und basierte auf der Idee, dass jeder seinen Möglichkeiten entsprechend spenden solle. Dabei sollte es keine Rolle spielen, ob jemand 1000 US-Dollar zu spenden vermochte oder nur einen Cent. Die Spendensammlung nach den Gottesdiensten sollte gezielt für die Behebung lokaler Missstände eingesetzt werden und so den Gemeindemitgliedern zugutekommen, die am wenigsten hatten. Durch diese Idee wurde jeder und jede zugleich Spender und Empfänger. Dadurch konnten alle an dem, was durch die Spenden erreicht wurde, Anteil nehmen und sich somit mit den Erfolgen identifizieren. Die Organisation war äusserst erfolgreich und konnte während eines Jahrzehnts bereits über 220 Projekte mit über 433'000 US-Dollar finanzieren. Problematisch blieb jedoch weiterhin die Distribution des Geldes, da die Organisation nicht darauf ausgelegt war, regional vernetzt zu agieren. Die EDCS sollte nach diesem Vorbild funktionieren und gleichzeitig das Problem der Distribution des Geldes durch das internationale Finanzwesen des WCC überwinden. Die Projekte des EDCS sollten dabei nicht nur den Armen eine Möglichkeit bieten, Kredite zu günstigen Zinsen aufzunehmen, sondern

⁵³⁰ In den Niederlanden gab es eine äusserst erfolgreiche Spendenaktion – *Kom Over de Brug* (1969 und 1972) –, durch welche erneut verdeutlicht wurde, dass die Christen in Europa durchaus bereit waren zu spenden, doch die einzelnen Kirchen die 2%-Forderung nicht umsetzten.

⁵³¹ WCC 4232.234 [s. N.]. The Mobilization of Funds. Position Paper Nr. 5 an World Consultation on Ecumenical Assistance for Development Projects 26.-31.1.1970 in Montreux. Genf 3.11.1969, S. 6.

ebenso als Instrument, um das kirchliche Vermögen zu verlagern, fungieren – von den vermögenden Kirchgemeinden hin zu denjenigen, die keine eigenen finanziellen Ressourcen besaßen. Der WCC Exekutivausschuss war von diesem Ansatz überzeugt und überwies bereits 1974 25'400 US-Dollar (110'000 CHF) aus der Zentrale in Genf. Dieses Startguthaben wurde durch 5 Millionen US-Dollar aus Kirchenspenden (2%-Appell) und 19 Millionen aus Ortsgemeinden, katholischen Orden und von Privatpersonen ausgebaut. Die Kredite sollten an diejenigen Mitgliedskirchen des WCC und deren lokale Projekte vergeben werden, die "die Entwicklung ebenfalls als Befreiungsprozess verstehen, der auf wirtschaftlichen Fortschritt, soziale Gerechtigkeit und Eigenständigkeit gerichtet ist."⁵³² Der Entwicklungsprozess sollte durch Kreditvergabe zu günstigen Zinsen, Direktinvestitionen und Bürgschaftsleistung für Anleihen gefördert werden. Insbesondere die Bürgschaftsleistung wurde häufig genutzt. Durch das Einbeziehen von lokalen Beratern und den lokal vorhandenen Technologien konnten so die verfügbaren Mittel vor Ort aufgestockt und umfassender eingesetzt werden.

"Das durchschnittliche EDCS-Projekt rechnet mit einer Finanzierung von 260'000 US-\$, die zu 9%iger Verzinsung für 10 Jahre gewährt werden, wobei die Darlehensrückzahlungen nach einer zwei-jährigen 'Gnadenfrist' beginnen. Diese Mittel werden im allgemeinen an Gruppen vergeben, die für Kreditnahme nicht die nötigen Qualifikationen aufweisen, weil sie nur unzureichende Sicherheiten bieten und ihre Fähigkeiten noch nicht unter Beweis stellen konnten. Es handelt sich dabei meistens um Menschen, die in ihrer Gesellschaft keinerlei Macht besitzen."⁵³³

Ziel war die Förderung von Gesellschaften und Staaten ohne das Risiko einer langfristigen Verschuldung. Um dieser vorzubeugen, anerkannte das EDCS, dass es Situationen gab, in denen eine Rückzahlung und die Tilgung der Zinsen verzögert werden mussten, um eine weitere Verschuldung zu verhindern. In Anerkennung der Situation und der Akzeptanz solcher Konsequenzen lag zudem eine Wertschätzung für die Empfängerländer. Sie wurden als zuverlässige Partner gesehen, die im Rahmen ihrer Möglichkeiten Rückzahlungen tätigen würden und erhielten so einen Vertrauensvorschuss. Wie im Ansatz der *Fellowship of the Last Coin* – so vermuteten die Initianten – würde durch dieses Vertrauen ein Gefühl der Verbindung und Wertschätzung entstehen und dadurch die Rückzahlmoral der Empfänger steigen. Laut den entsprechenden Berichten wiesen die Rückzahlungsquoten aus den Projekten an den EDCS darauf hin, dass diese Vermutung stimmte. In den Berichten wurde festgehalten, dass viele der Kirchen in den Entwicklungsregionen versuchten, nicht nur ihre Darlehen zurückzubezahlen, sondern gleichzeitig selber einen Beitrag an die Genossenschaft zu leisten. Allerdings scheiterte das Projekt an der Zahlungsbereitschaft der Kirchen, womit zu wenig finanzielle Mittel zur Verfügung standen:

"Die Kirchen der Welt haben EDCS in der Absicht geschaffen, die Genossenschaft zu einem Instrument zu machen, das ihre Erklärungen in die Praxis umsetzt: sie ist ein Modell für die praktische Durchführung des Teilens. Für die Armen bedeutet Teilen die Rückzahlung des geliehenen Kapitals, damit andere es verwenden können; ihre Zinszahlungen sind ihre Beteiligung an den Betriebskosten und der Werterhaltung des Darlehensfonds bei Versagen anderer Projekte. Für die Kirchen bedeutet

⁵³² WCC 37.88.01 [s. N.]. Die Ökumenische Entwicklungsgenossenschaft. Dok Nr. 2.4 am Meeting des Zentralausschusses vom 10.-20.8.1988 in Hannover. [o. O.] [1988], S. 2.

⁵³³ Ebd., S. 4.

Teilen die Anlage ihrer Ersparnisse in Darlehen, die an Menschen vergeben werden, die in dem wirtschaftlichen Umfeld, in dem sie überleben müssen, als kreditunwürdig oder zu machtlos betrachtet werden. Die Kirchen haben sich jedoch nicht ihren Erklärungen gemäss verhalten und ihre mit der Gründung von EDCS eingegangenen Verpflichtungen nicht eingehalten."⁵³⁴

5. Konsolidierung der Entwicklungspolitik 1975-1985

5.1 Die Vollversammlung in Nairobi 1975

Zwischen der Vollversammlung in Uppsala 1968 und der Vollversammlung in Nairobi 1975 fand ein tiefgehender Wandel innerhalb des WCC statt. Anders als noch 1968 lag der Fokus der Tagung nicht mehr auf dem Aufbruch in ein neues Zeitalter und dem Wandel der Welt, sondern viel mehr auf einer inneren Konsolidierung einer neuen Weltordnung. Dies kam auch daher, dass die einzelnen Grundüberzeugungen gesetzt waren und entwicklungspolitische Ansätze und Massnahmen eher in der Alltagsarbeit der einzelnen zuständigen Gremien einflossen. So lag die Konzentration der Tagung stärker auf der kirchlichen Tagesordnung als auf politischen Haltungen und Massnahmen. Damit wurde Nairobi theologischer als die vorangehenden Vollversammlungen. Die Arbeit zu den Einzelheiten sollte nun in den Sektionen stattfinden und beschäftigte die Vollversammlung dadurch weniger. Diese Entwicklung hatte nicht zuletzt eine Art Ernüchterung in den Gremien ausgelöst, in welchen immer weniger an utopischen Zielvorstellungen gearbeitet und vermehrt an der Anwendung und pragmatischen Entwicklungsprogrammen gefeilt wurde.⁵³⁵

Die Entwicklungsdiskussionen an der Konferenz in Nairobi waren geprägt von einem Schwanken zwischen Entwicklungsoptimismus und Zukunftspessimismus. Tendenziell überwogen die pessimistischen Einstellungen, wie etwa am Bericht der Sektion V abzulesen ist:

"Wir leben in einer von Leid und Zwiespalt zerrissenen Welt – einer Welt in den Fesseln der Herrschaft des Menschen über den Menschen und der gegenseitigen Unterdrückung; einer Welt, die die einzelnen für ihre eigenen Zwecke ausbeuten und dabei sogar das Gleichgewicht der Natur zerstören; einer Welt, in der das Überleben in erster Linie durch den Menschen selbst bedroht ist, dem Bildung und Erziehung noch mehr bedrohliche Macht verleihen."⁵³⁶

Die Delegation der Jugendgruppen kritisierte sowohl die geleistete Entwicklungsarbeit als auch die Verbindung vieler Mitgliedskirchen mit dem "imperialen Wirtschaftssystem".⁵³⁷ So wurden die Entwicklungsabteilungen des WCC angehalten, die Sanktionen gegen Kuba zu bekämpfen und schärfere Sanktionen gegen die südafrikanische Regierung zu fordern. Weitere Forderungen der Jugendgruppen waren die Unterstützung für die Verstaatlichung von Rohstoffen und den Befreiungskampf auf Puerto Rico sowie der Abzug der türkischen Truppen aus Zypern und die Lösung der politischen Situation im Nahen

⁵³⁴ Ebd., S. 5.

⁵³⁵ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 183-184.

⁵³⁶ WCC 35.3/1.2 [s. N.]. Bericht der Sektion IV: Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft. Dok Nr. PD 36 an der 5. Vollversammlung des WCC vom 23.11-10.12.1975 in Nairobi. [Nairobi] 1975.

⁵³⁷ WCC 35.2/6.3 [s. N.]. Erklärung der Teilnehmer der Jugendkonferenz vor der Vollversammlung vom 16.-22.11.1975 in Arusha. Dok Nr. PD 23 an der 5. Vollversammlung des WCC vom 23.11-10.12.1975 in Nairobi. [Arusha] 1975, S. 2.

Osten.⁵³⁸ Neben konkreten politischen Forderungen befürwortete die Mehrheit der Jugenddelegationen die Beteiligung am aktiven Kampf und wollten diejenigen Kirchen in ihren Bestrebungen unterstützen, die an vorderster Front gegen Unrecht kämpften. Im Falle der Transnationalen Konzerne (TNC)⁵³⁹ riefen sie explizit die Kirchen in Deutschland und Japan dazu auf, "sich von der Zusammenarbeit mit multinationalen Gesellschaften zu distanzieren und ihre heimlichen Machenschaften entschlossen ans Licht zu ziehen".⁵⁴⁰

Die Vollversammlung in Nairobi war eine Bestätigung der bisherigen Arbeit unter Philip Potter, und die aktionsorientierte Arbeitsweise, die in den einzelnen Studiengruppen bereits länger praktiziert wurde, erlangte allgemeine Akzeptanz. Samuel Parmar wies jedoch auf einen wichtigen und tiefgehenden Unterschied zur Diskussion in Uppsala hin: "At Uppsala the focus was on 'Development'. In Nairobi, we speak of 'Human Development'. That single-word prefix indicates a fundamental change in the approach to socio-economic questions. It places people at the very centre of the development process [...]"⁵⁴¹ Die Entwicklungspolitik wurde allerdings nicht mehr in derselben Breite diskutiert wie noch in Uppsala. Gleichwohl waren die Spannungen in der Diskussion um entwicklungspolitische Entscheide deutlich spürbar, da die teilweise stark von der dependenztheoretischen Theorie geprägten Ansätze nicht von allen akzeptiert wurden. Trotzdem konnten sich die Gegner eines solchen Ansatzes nur in der Abteilung Kirche und Gesellschaft durchsetzen. Anders als noch in Bukarest lag der Fokus nicht mehr auf dem Gleichgewicht zwischen den drei Teilen des Programms. Der Schwerpunkt lag nun eindeutig auf der Gerechtigkeit und der damit verbundenen Idee der Befreiung der Armen. Themen wie Umweltschutz und Ökologie wurden nur angesprochen, wenn sie rhetorisch mit dem angestrebten Kampf gegen die Unterdrückung verbunden werden konnten.⁵⁴² Trotz vieler Gegenstimmen aus den Industrienationen wurde 1974 an der Generalversammlung der UNO die "Charta der wirtschaftlichen Rechte und Pflichten der Staaten" angenommen. Die Charta forderte genauere Kontrollen der TNC und forderte mehr wirtschaftliche Selbstbestimmung für die Nationen der Entwicklungsregionen. Viele dieser Forderungen

⁵³⁸ In diesem Punkt ist die Jugenddelegation auffallend neutral, denn anders als viele andere Gruppen zu dieser Zeit steht sie nicht an einer der Fronten, sondern versucht zu vermitteln. „Wir halten den Rückzug Israels aus den besetzten Gebieten und die Anerkennung der legitimen Rechte des palästinensischen Volkes für unerlässlich für eine Lösung des Nahostproblems. Wir fordern aber auch die arabischen Länder auf, das Existenzrecht des Staates Israel voll anzuerkennen, da das für den Frieden ebenso notwendig ist.“ (WCC 35.2/6.3 [s. N.]. Erklärung der Teilnehmer der Jugendkonferenz vor der Vollversammlung vom 16.-22.11.1975 in Arusha. Dok Nr. PD 23 an der 5. Vollversammlung des WCC vom 23.11-10.12.1975 in Nairobi. [Arusha] 1975, S. 4).

⁵³⁹ Gemeint sind mit dem Begriff Unternehmen wie Siemens, Exxon, Shell usw. Wann genau ein Unternehmen als transnationales Unternehmen gilt, ist relativ umstritten. Hier wurde die Definition des "Lexikon Dritte Welt" gewählt, welche ein Unternehmen als 'transnational' definiert, wenn es in mehr als einem Staat abhängige Unternehmen besitzt, unabhängig von deren jeweiligem Umsatz oder Grösse (vergleiche hierzu: Sturm, Roland. *Transnationale Konzerne*. In: Lexikon Dritte Welt. Reinbek bei Hamburg 1993, S. 675-676).

⁵⁴⁰ WCC 35.2/6.3 [s. N.]. Erklärung der Teilnehmer der Jugendkonferenz vor der Vollversammlung vom 16.-22.11.1975 in Arusha. Dok Nr. PD 23 an der 5. Vollversammlung des WCC vom 23.11-10.12.1975 in Nairobi. [Arusha] 1975, S. 3.

⁵⁴¹ WCC 35.4/ 4.2 Parmar, Samuel. Some thoughts on Human Development Dok Nr. SVI-2 an der 5. Vollversammlung des WCC vom 23.11-10.12.1975 in Nairobi. [o. O.] 1975, S. 1.

⁵⁴² Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 190-191.

wurden von den Industrienationen abgewiesen.⁵⁴³ Trotz der Ablehnung dieser beiden Diskussionspunkte in den Industrienationen prägten sie die internationale Debatte innerhalb des WCC.

5.1.1 Die Diskussionen in den einzelnen Sektionen in Nairobi 1975

Im Plenum erhielt die Diskussion rund um entwicklungspolitische Massnahmen und Ausrichtungen nur wenig Raum. Anders in den einzelnen Sektionen, die sich mit diesen Themen beschäftigten. Davon sollen im Folgenden zwei Sektionen hervorgehoben werden, die für die Diskussion der nachhaltigen Entwicklungspolitik zentral waren: der Bericht der Sektion V "Strukturen der Ungerechtigkeit und der Kampf um Befreiung" sowie derjenige der Sektion VI "Menschliche Entwicklung: Die Zwiespältigkeit von Macht und Technologie und die Qualität des Lebens".

Der Bericht, der in der ersten Sektion diskutiert wurde, war ein politisches Grundlagenpapier, in dem die vorangehende Radikalisierung innerhalb der CCPD deutlich wurde. Sowohl das vorab verfasste Statement als auch der Abschlussbericht postulierten, dass das herrschende Wirtschaftssystem die Rechte des Einzelnen auf Unversehrtheit, Sicherheit und Nahrung beschneiden und ein rassistisch untermauertes System der Abhängigkeit und der Ausnutzung stützen würde. Die internationalen Konzerne würden mit unterdrückerischen Regimes zusammenarbeiten und die Eliten der Entwicklungsländer solche Regionen fördern, die ihrerseits die Armen an der Partizipation im Entscheidungsprozess hinderten. So würden die gegebenen wirtschaftlichen Faktoren ein System des Unrechts und des Rassismus stützen, das nur im aktiven Kampf gegen Unterdrückung zu überwinden sei.⁵⁴⁴ Damit wurde auch verdeutlicht, dass sich das Verständnis von Entwicklung als Befreiung weitgehend durchgesetzt hatte und alle anderen Haltungen kam mehr Raum in der Diskussion hatten. Diese Haltung wurde auch ausserhalb der CCPD unterstützt, die Kritik an der bisherigen Entwicklungspolitik war nicht mehr nur innerhalb der Kirchen deutlich auszumachen. Vielmehr war der Entwicklungsoptimismus einer grundlegenden Skepsis gewichen. Trotzdem ist die Einseitigkeit des Berichtes erstaunlich. Der Entwurf wurde im Vorfeld der Konferenz bereits für mögliche Stellungnahmen herumgeschickt und viele der Rückmeldungen äusserten sich bezüglich dessen Einseitigkeit. So wurde etwa seine scharfe Polemik kritisiert, mit dem eine sinnvolle Diskussion bereits verunmöglicht sei.⁵⁴⁵ Einige Gegenstimmen wiesen zudem darauf hin, dass die "'oppressive violence', 'legalised immorality' and 'tyranny'", die im Text erwähnt werden,, keineswegs nur in den kapitalistischen Gesellschaften vorkämen und "not only a Western sin"⁵⁴⁶ seien.

Diese Rückmeldungen spiegelten die Differenzen innerhalb der Diskussionen wider und zeigten die Schwachpunkte der Studie auf. Nichtsdestotrotz hielt die CCPD Führungsspitze an dem Bericht fest.

⁵⁴³ Brühl, Tanja; Elvira Rosert. Die UNO und Global Governance. Wiesbaden 2014, S. 279-282.

⁵⁴⁴ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 186-187.

⁵⁴⁵ WCC 35.19/10 [s. N.]. Comments on the Dossier for Section V. Consultation on Section V vom 17.-22.3.1975 in Gilon. [Genf] 28.2.1975, S. 34.

⁵⁴⁶ Ebd., S. 30.

Woran sich die zunehmende Diskrepanz zwischen der Basis in den Kirchen und der Entwicklungspolitik der Führungsspitze aufzeigt. Diese Distanz liess sich auch in den Entwicklungsansätzen feststellen, die nur noch selten mit real umsetzbaren Massnahmen, sondern vielmehr mit ideologisierten Forderungen und normativen Prinzipien wie Gerechtigkeit, Partizipation oder Befreiung der Armen, verbunden wurden. Trotz der Gegenstimmen setzte die Vollversammlung in Nairobi innerhalb der Sektion V das Verständnis von Entwicklung als Befreiung, basierend auf den Grundsätzen von Montreux, durch. Auch nach der erneuten Überarbeitung durch das Zentralkomitee blieb der Text in dieser Form bestehen.

Der zweite Bericht, der sich mit entwicklungspolitischen Fragen auseinandersetzte, war derjenige der Sektion VI, der unter dem Titel "Menschliche Entwicklung: Die Zwiespältigkeit von Macht und Technologie und die Qualität des Lebens" eingereicht wurde. An der Vollversammlung wurden alle vier Teile des Berichts – Entwicklung, Technologie, Macht und Lebensqualität – einzeln und in unterschiedlicher Tiefe behandelt. Diese Vierteilung entstand durch die vier herausgearbeiteten Faktoren eines zukünftigen Wandels: "die Forderungen von zwei Dritteln der Weltbevölkerung; die ökologischen Probleme, die heutige und künftige Generationen bedrohen; der Missbrauch von Macht und der Kampf der Machtlosen; die Infragestellung der wachstumsorientierten Überflussgesellschaften und ihre Folgen für die übrige Menschheit."⁵⁴⁷ Durch die Unterteilung konnten Auseinandersetzungen in bestimmten Punkten umgangen werden. Damit wurde die in Uppsala noch gesuchte Konfrontation umgangen und so konnte in Nairobi eine – zumindest oberflächlich – harmonische Versammlung abgehalten werden. Nichtsdestotrotz spiegelten sich die Konflikte zwischen den Grundhaltungen der einzelnen Abteilungen in dem Bericht als Inkonsistenz wieder.

Differenzierter waren die Diskussionen rund um die Fragen zu Technologie. Hier setzten sich die in Montreux 1974 erarbeiteten Konzept der JPSS und die 1971 in Nemi diskutierten Ansätze der angepassten Technologie durch. Kernforderungen der entsprechenden Studiengruppe war ein Wandel der Produktion, denn hier sollte die bedarfsorientierte Produktion die bisherige auf Grundlage der Nachfrage ablösen. Dies bedeutete auch, dass neue Technologien und mögliche medizinische Fortschritte nicht um jeden Preis gefördert werden sollten, sondern sich auch am Bedarf der Ärmsten orientieren sollten. Dies bezog sich unter anderem auf die ablehnende Haltung der Teilnehmenden gegenüber Kernenergie und Rüstungsausgaben.⁵⁴⁸ Trotz dieser gemässigten Ansätze war in der scharfen Kritik an den globalen Besitzverhältnissen die radikalere Haltung der CCPD zu spüren: "Niemand darf seinen Wohlstand erhöhen, solange nicht alle das Existenzminimum haben."⁵⁴⁹

⁵⁴⁷ WCC 24.2.094 Arbeitsausschuss des Referats Kirche und Gesellschaft. Bericht über die Wissenschaft und die Qualität des Lebens. Paper zu der Konferenz vom 17.-26.6.1971 in Nemi. [o. O.] 1971, S. 1.

⁵⁴⁸ Vergleiche hierzu: Schramm, Luise. Evangelische Kirche Und Anti-AKW-Bewegung: Das Beispiel der Hamburger Initiative kirchlicher Mitarbeiter und Gewaltfreie Aktion im Konflikt um das AKW Brokdorf 1976-1981. Göttingen 2018, S. 31-40.

⁵⁴⁹ WCC 24.2.094 Arbeitsausschuss des Referats Kirche und Gesellschaft. Bericht über die Wissenschaft und die Qualität des Lebens. Paper zu der Konferenz vom 17.-26.6.1971 in Nemi. [o. O.] 1971, S. 8.

Auch in der Diskussion rund um den Begriff der Macht spiegelte sich der Einfluss der Haltung der CCPD wider. Zum einen wurden die meisten Arten der Macht⁵⁵⁰ als negative Formen der Kontrolle angesehen. Kern der Kritik war, dass sich die Kirchen bisher oft zu stark auf die Seite der politischen Macht gestellt hätten. Doch nun sei es an der Zeit, dass die Kirchen sich hinter das Volk stellen würden und nur diejenigen Regierungen, die der Macht des Volkes entsprechend handeln würden, unterstützen sollten. Diese Haltung wurde in der Kirche der Armen durch die Neu-Definition der Kirche als dienende Kirche unterstrichen. Die Kirche sollte die wichtigen Bewegungen in Richtung Freiheit und Mitbestimmung in den Entwicklungsregionen unterstützen, da diese für den Entwicklungsprozess wichtig seien.⁵⁵¹ Diese Definitionen und Abhandlungen waren von einer dependenztheoretischen Sichtweise durchdrungen und zeichneten das Bild einer weltweiten Verschwörung gegen die Armen. Auf dieser Grundlage wurde die Kirche der Armen zur einzigen Möglichkeit für eine christliche Gemeinschaft aktiv zu werden. Alle anderen Möglichkeiten wurden als dem System inhärent abgelehnt, da sie die Unterdrückung nur verstärken würden.⁵⁵²

Die Qualität des Lebens, die in der letzten Studiengruppe diskutiert wurde, war durch zwei Ebenen definiert. Zum Ersten die Ebene des Rechts auf Leben und Überleben, das in der Diskussion als universelles Menschenrecht angesehen wurde. Zum Zweiten das, was als "erfülltes Leben" definiert wurde. Dieses sei kein feststehendes Recht, sondern eine Richtlinie für eine "gute" Gesellschaft und werde durch drei einzelne, jedoch direkt zusammenhängende Dimensionen, erreicht: Freiheit, Gemeinschaft und uneingeschränkte Hingabe an Gott. Weiter wurde die Gesellschaft der Zeit kritisiert, weil diese ein falsches Verständnis von der Qualität des Lebens habe. Anstelle von Freiheit, Gemeinschaft und Hingabe an Gott werde die Qualität des Lebens daran gemessen, wie viel jemand besäße. Bereits an der Konferenz in Nemi 1971 wurde eine entsprechende Stellungnahme formuliert:

"Sein impliziert Haben. Der Mensch hat jedoch die verhängnisvolle Tendenz, das Haben die Oberhand gewinnen zu lassen über das Sein, sich gefangen nehmen zu lassen von den Dingen, die er besitzt, im Gegensatz zu unserem Herrn zu denken, dass unser Leben aus dem Übermass an Dingen besteht, die wir besitzen. So wird das Haben zu etwas Pathologisch-Dämonischem und nimmt eine Eigendynamik an. Endstadium dieses obsessiven Zwanges zu besitzen ist das, was wir alles beherrschendes Konsum denken nennen; [...] So wird Habenwollen zu einem ständig gegenwärtigen und unwiderstehlichem Zwang. Strukturell findet diese Krankheit ihren Ausdruck in der sogenannten 'Megalomanie'. Die Produktionsprozesse führen zur Entstehung ungeheuer machtvoller Institutionen, deren Einfluss heute weltweit spürbar ist."⁵⁵³

⁵⁵⁰ In dem Paper wurden folgende Formen der Macht genannt: die politische Macht; die ideologische Macht, die militärische Macht; die kirchliche Macht und zum Schluss – und als einzige positive Form – die Macht des Volkes.

⁵⁵¹ Siehe dazu auch: WCC 24.2.094 Arbeitsausschuss des Referats Kirche und Gesellschaft. Bericht über die Wissenschaft und die Qualität des Lebens. Paper zu der Konferenz vom 17.-26.6.1971 in Nemi. [o. O.] 1971, S. 10-14.

⁵⁵² Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 189-190.

⁵⁵³ WCC 24.2.094 Arbeitsausschuss des Referats Kirche und Gesellschaft. Bericht über die Wissenschaft und die Qualität des Lebens. Paper zu der Konferenz vom 17.-26.6.1971 in Nemi. [o. O.] 1971, S. 15.

Dieses Problem wurde in Nairobi wieder aufgenommen und die Teilnehmenden betonten, dass dies nicht ausschliesslich ein Problem der Industrienationen sei, sondern sahen gerade in den Entwicklungsregionen die Gefahr, dass dieses Konsumverhalten jeglichen Gemeinschaftssinn korrumpieren und damit einen soliden Aufbau der Gesellschaft verunmöglichen würde. Sie forderten, das Wissen über das gute Leben zu verbreiten und dass die Mitglieder der Regierungen mit gutem Vorbild vorangehen und entsprechend leben sollten. Weiter forderten sie die christliche Gemeinschaft dazu auf, sich aus der Abhängigkeit von Maschinen und Technik zu lösen und durch die eigene Genügsamkeit einen Weg zu finden, den Überkonsum einzuschränken. Die Formulierung der Ansätze und die einzelnen Kritikpunkte glichen den Ausführungen von Montreux weitgehend, allerdings gab es einen entscheidenden Unterschied: In den Ausführungen zu der Konferenz in Montreux 1970 wurde hervorgehoben, dass die darin vertretene politische Haltung eine unter vielen innerhalb der Entwicklungsdebatten des WCC sei. Im Gegensatz dazu postulierte der Bericht der Sektion V zur Qualität des Lebens, dass die darin festgehaltenen Annahmen als politische Grundeinstellung der gesamten Organisation gelten sollten. Diese Behauptung einer einzigen politischen Haltung innerhalb der unterschiedlichen Entwicklungsabteilungen wuchs später zu einem umfassenden internen Konflikt und war einer der Gründe für die zunehmende Schwächung des WCC in den 1980er-Jahren.

5.1.2 Die Auswirkungen der Diskussion in Nairobi

Bereits vor der Versammlung in Nairobi begann die Debatte rund um die Selbstbestimmung der Jungen Kirchen auch die entwicklungspolitischen Diskussionen zu beeinflussen. Die AACC rief nach einer Versammlung in Lusaka 1974 dazu auf, die Loslösung von den europäischen Kirchen weiter voranzutreiben und in möglichst kurzer Zeit vom Geld und Personal aus den ehemaligen Missionskirchen unabhängig zu werden – eine Aufforderung, der auch die Kirchen in Lateinamerika und Asien folgten.⁵⁵⁴ An der Vollversammlung in Vancouver 1981 wurde das aus diesen Forderungen entstandene Moratorium als Ursprung eines neuen Zusammengehörigkeitsgefühls innerhalb der Welt-Ökumene gesehen. 1975 in Nairobi hingegen wurde es von Vertretern der westlichen Kirchen noch als Verrat an der Missionsarbeit und dem eigentlichen Auftrag der Ökumene wahrgenommen.⁵⁵⁵ Zusätzlich sollte die Missionsarbeit von europäischen Kirchen in Afrika und Asien eingeschränkt und an die lokalen Kirchen übergeben werden.

⁵⁵⁴ Duguid-May. Die Ökumenische Bewegung, S. 266.

Die Kirchen in Lateinamerika forderten diese Unabhängigkeit schon länger, die Forderung wurde jedoch durch den Aufruf der CCAA und der Diskussion an der Versammlung in Nairobi erneut verstärkt (vergleiche hierzu: Strassner. Das Christentum in Lateinamerika und der Karibik im 20. Jahrhundert, S. 509-575). In Indonesien wurden die Voraussetzungen für diesen Schritt an der Vollversammlung in Tomohon 1980 diskutiert und entsprechende Massnahmen beschlossen (ANI PGI 184 255 [DGI-DC]. Laporan Dari Salatiga ke Tomohon. Jakarta [1976], S. 11-17).

⁵⁵⁵ Vergleiche hierzu: Patelos. The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, S. 47-52.

Weiter sollten Missionare aus den Jungen Kirchen in Europa und den USA tätig werden. Diese Veränderungen trafen in Nairobi einen empfindlichen Nerv.⁵⁵⁶ 1980, nur wenige Jahre später, sollten dieselben Vorschläge von Emilio Castro als ein neues "Zeitalter der Weltmission" begrüsst werden.⁵⁵⁷

Des Weiteren wurde in Nairobi der interreligiöse Dialog stärker eingeflochten. Diese Diskussion hatte bereits in Neu-Delhi begonnen und war 1970 an einer Konferenz im Libanon – an der sich Vertretungen der christlichen, buddhistischen, hinduistischen und muslimischen Religionsgemeinschaften trafen – noch verstärkt worden. 1971 entstand die Abteilung Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien, und an der Vollversammlung in Nairobi waren erstmals Vertreter anderer Religionsgemeinschaften anwesend. Allerdings kam es in Nairobi zu langwierigen Diskussionen über das Verhältnis zwischen der christlichen Theologie und anderen Glaubensbekenntnissen. Viele der konservativeren Kirchen (insbesondere die orthodoxen Kirchen Osteuropas) betonten die Gefahr des Synkretismus, wenn das christliche Glaubensbekenntnis von den einzelnen Kirchen nicht mehr als das einzig wahre definiert werde.⁵⁵⁸ In Asien hatte der interreligiöse Austausch eine lange Tradition und wurde als der Weg verteidigt, auf dem die christliche Gemeinschaft ihre Verantwortung in einer religiös-pluralistischen Welt am ehesten wahrnehmen könne.⁵⁵⁹ In Nairobi wurde die Diskussion offengelassen, allerdings gab es 1977 ein Treffen zur Festlegung gemeinsamer Richtlinien im Dialog und an der Vollversammlung in Vancouver 1983 zeigten sich erste Erfolge der Arbeit der Abteilung Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien.⁵⁶⁰

5.2 Die Ansätze zur praktischen Anwendung und das Ende der Theorie

Was sich bereits in Nairobi abzeichnete, wurde in den folgenden Jahren immer deutlicher. Der bisher in der Entwicklungsdiskussion des WCC vorherrschende Fokus auf die theoretischen Konzepte und die Auseinandersetzung zwischen den Entwicklungsansätzen der Dependenz- und der Modernisierungstheorie verschob sich langsam. Es begann eine Zeit, in der die Umsetzung von Theorien und konkreten Entwicklungsprogrammen wichtiger wurden und pragmatische Richtlinien über idealistische Zielsetzungen gesetzt wurden. Die zentralen Themen innerhalb der Entwicklungsdiskussionen der Kirchen waren der Kampf gegen Rassismus, die Rechte indigener Völker und weitere Punkte wie Abrüstung, Frieden, Menschenrechte und Umweltschutz. Doch die Entwicklungsabteilungen des WCC waren zunehmend unwichtige Stakeholder in diesen Fragen, denn die neu entstehenden *Non-Governmental Organisations*

⁵⁵⁶ Duguid-May. Die Ökumenische Bewegung, S. 266-267.

⁵⁵⁷ Ebd., S. 267.

⁵⁵⁸ Als Synkretismus wird eine – in den Augen einer eher konservativen Theologie Interpretation – unzulässige Vermischung unterschiedlicher Religionen, Konfessionen oder philosophischer Anschauungen bezeichnet (siehe dazu: Thomas, Madathilparampil Mammen. *Syncretism*. In: Lossky, Nicholas, Jose Miguez Bonino, John Pobee (Hgg.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Genf 1991, S. 964-966).

⁵⁵⁹ WCC 35.5/8.2 [s. N.]. Bericht der Sektion III: Auf der Suche nach Gemeinschaft – Das Gemeinsame Streben der Menschen verschiedenen Glaubens, verschiedener Kulturen und Ideologien. Dok Nr. PD 31 an der 5. Vollversammlung des WCC vom 23.11-10.12.1975 in Nairobi. [Genf] 1975, S. 1-11.

⁵⁶⁰ Duguid-May. Die Ökumenische Bewegung, S. 266-275.

(NGOs) und *Faith Based Organisations* (FBOs) übernahmen in vielen Bereichen die Führung. Die Verteidigung der Menschenrechte, der Kampf gegen Rassismus und die Herausbildung einer neuen Gesellschaft, die der Kirche wieder näherstehen sollte, bildeten die neuen Schwerpunkte der Entwicklungsabteilungen des WCC. Die neuen Entwicklungsimpulse kamen dabei mehrheitlich aus den Entwicklungsregionen oder von anderen Gruppierungen (NGOs oder FBOs). Insbesondere in den Anfängen der 1980er-Jahre konzentrierte sich der WCC zunehmend auf eine breite Initiative der inneren Erneuerung und engagierte sich für die Verstärkung des Glaubens innerhalb der bereits existierenden Kirchgemeinden. Diese Form der inneren Mission schien zunehmend notwendig zu werden, da die Kirchen insbesondere in den stärker entwickelten Regionen leer blieben und die Menschen ihr Engagement für die Kirchgemeinden verringerten. Viele Kirchen in Entwicklungsregionen wurden sich dessen bewusst. Sie wollten den Fehler der Kirchen in den Industrienationen nicht wiederholen und die Verbindung zu ihren Gesellschaften stärken.

Der gleichzeitige Bedeutungsverlust der Kirchen und die zunehmenden gesellschaftspolitischen Spannungen sorgten für eine Art Atempause innerhalb des WCC. Die unterschiedlichen Abteilungen versuchten, interne Spannungen zu vermeiden und sich auf die Konsolidierung des bereits aufgebauten Netzwerkes zu konzentrieren. Die wichtigste entwicklungspolitische Aktivität dieser Zeit war der Unterhalt bestehender Programme und die Ausarbeitung des neuen Gesellschaftsbildes. Die entwicklungspolitische Diskussion blieb in der Kontrolle der Lateinamerikaner⁵⁶¹ und deren Arbeitsmethoden und die dependenztheoretischen Ansätze wurden vom Generalsekretär Philip Potter unterstützt. Da selbst in den Entwicklungsregionen nicht alle Mitgliedskirchen die Dependenztheorie als gültige entwicklungspolitische Grundlage anerkannten, wurden die Entwicklungskonzepte schwammig gehalten. Durch den entstehenden Interpretationsspielraum konnte sich jede Organisation jene Punkte herauspicken, welche ihr am stärksten zusagten. Daraus sollen nun die für die Entwicklungspolitik dieser Zeit entscheidenden Ansätze herausgearbeitet werden.

5.2.1 CCPD: Die "Kirche der Armen" – ein altes Konzept wird untermauert

Bereits an der Vollversammlung in Nairobi erhielt die CCPD den Auftrag, ein Programm zu entwickeln, um das Engagement der einzelnen Kirchen als Kirche der Armen auszuweiten, ihre Entwicklungskonzepte an diesem Kriterium zu orientieren und damit ihren Beitrag zur "Verwirklichung einer gerechten und partizipatorischen Entwicklung zu leisten."⁵⁶² Diese Aufgaben wurden in enger Vernetzung mit den Forschungsarbeiten über alternative Lebensstile, Wirtschaftsfragen und der Diskussion rund um JPSS⁵⁶³ angedacht. In der Praxis arbeitete die CCPD schwerpunktmässig am Ausbau des Netzwerkes von Kirchen

⁵⁶¹ Julio de Santa Ana (CCPD), Paolo Freire (Bildungsabteilung des WCC) und José Míguez Bonino (Zentralausschuss des WCC).

⁵⁶² WCC 36.37 World Council of Churches. Von Nairobi nach Vancouver 1975-1983: Offizieller Bericht des Zentralausschusses an die Sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Genf 1983, S. 169.

⁵⁶³ Siehe Kapitel C 5.2.2 Just, Participatory and Sustainable Society (JPSS) – Suche nach einem neuen Leitbild.

und Entwicklungsorganisationen und daran, die Partnerorganisationen in den einzelnen Regionen selbstständiger zu machen.⁵⁶⁴

Seit der Versammlung in Montreux 1974 hatte eine Studiengruppe unter der Leitung von Julio de Santa Ana daran gearbeitet, die Entscheidung für eine Kirche der Armen nachträglich theoretisch zu untermauern und die Argumentationsstrategie für die bereits überzeugten Basiskirchen zu erarbeiten. Die aus dieser Studienarbeit hervorgegangenen drei Bände waren "Good News for the Poor", "Separation without Hope" und "Towards a Church of the Poor".⁵⁶⁵ Der erste Band ist eine Zusammenstellung von Ausschnitten aus der Bibel und kirchenhistorischen Arbeiten, die sich mit der Frage der Armut beschäftigen und die Haltung der CCPD im Hinblick auf entwicklungspolitische Schritte untermauern. Santa Ana nutzte eindeutige Bibelstellen wie die Jakobsbriefe oder die Lehren der Franziskaner (Volkspädagogik) und kombinierte diese mit Ansätzen der Befreiungstheologie:

"Im Vordergrund stehen eindruckliche Zitate von Kirchenvätern, die die Reichen anklagen und sie zum Teilen mit den Armen auffordern. Hintergrund bilden die Grundthesen der Dependenztheorien, dass die Reichen reich sind, weil die Armen arm sind. Sie werden nicht argumentativ entfaltet, sondern als selbstevident vorausgesetzt."⁵⁶⁶

Der zweite Band "Separation without Hope" ist eine Zusammenstellung von Texten verschiedener Wissenschaftler zu denselben Themen. Die Auswahl dieser Fachleute wurde jedoch gezielt vorgenommen, denn laut Santa Ana waren nur diejenigen zu einer glaubwürdigen Reflexion fähig, die sich selbst für die Kirche der Armen einsetzten. Damit blieb er der Idee der "Aktions-Reflexions-Methode"⁵⁶⁷ treu. Nach dieser wäre nur wer als Aktivist an einer Sache beteiligt war befähigt, eine gültige Reflexion über dieselbe herzustellen. Allerdings wurden so bereits im Vorherein kritische Stimmen ausgeschlossen; der Band ist eine einheitliche Verurteilung des Kapitalismus in der Zeit der Industrialisierung und der kolonialen Expansion. Die Beiträge sind regional weit gestreut⁵⁶⁸ und schliessen unterschiedliche Zeitabschnitte ein, doch ein deutlicher Schwerpunkt liegt auf der Zeit der Industrialisierung und der Reaktion der Kirche auf diese. Auffallend ist, dass die Beiträge den Kapitalismus einseitig als "Manchester-Liberalismus" definierten und weder eine soziale Marktwirtschaft noch der Sozialstaat thematisiert werden. Der Kommunismus hingegen wird facettenreicher dargestellt und dabei kaum kritisiert.⁵⁶⁹

⁵⁶⁴ Siehe dazu Kapitel C 3.2 Der Anfang des CCPD und die Entwicklungsstrategie des WCC.

⁵⁶⁵ Santa Ana, Júlio de. Good News for the Poor: The Challenge of the Poor in the History of the Church. Genf 1977; Santa Ana, Julio de (Hg.). Separation without Hope? Essays on the relation between the Church and the Poor during the Industrial Revolution and the Western Colonial Expansion. Genf 1978; Santa Ana, Julio de. Towards a Church of the Poor: The Work of an Ecumenical Group on the Church and the Poor. Genf 1979.

⁵⁶⁶ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 219.

⁵⁶⁷ Diese ist eine Weiterentwicklung der Grundidee 'Sehen-Urteilen-Handeln' der Befreiungstheologie. Anders als in der Ursprungsidee war nun kein neutrales 'Sehen' mehr möglich, da nur derjenige als 'sehend' gilt, der auch konkrete Aktionen plant. Die Methode dreht also den Dreisatz um und geht nun eher von der Idee 'Urteil-Sehen mit Handlungsabsicht-Handeln' aus.

⁵⁶⁸ "Sowohl europäische wie nordamerikanische Verhältnisse (Andre Bieler, John H. Kent, Günter Brakelmann, Ronald C. White, Maria Miegge) als auch diejenigen im zaristischen Russland (Nicolai A. Zabolotsky), im arabisch-orthodoxen Christentum (George Khodr) in Lateinamerika (Julio A. Barreiro), Asien (C. I. Itty) und Afrika (Sam M. Kobia) gelangen zur Darstellung." (Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 221).

⁵⁶⁹ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 236.

Der letzte Band "Towards a Church of the Poor" kann als Beleg für die Denkmuster im Umfeld der CCPD verstanden werden und offenbart die Intention der Studienreihe – die Zusammenstellung der Argumente für eine Kirche der Armen. Bereits in der Einleitung definierten die Autoren die vorkoloniale Gesellschaft als Ideal und ignorierten damit eine der Grunderkenntnisse der früheren Studie zu Armut von Charles Elliott. In seiner Arbeit "Patterns of Poverty"⁵⁷⁰ warnt dieser davor, die vorkoloniale Gesellschaft zu idealisieren,⁵⁷¹ denn es sei ein "romantic error to imagine that traditional African society was egalitarian in the sense of a perfectly equal distribution of welfare and income [...]".⁵⁷²

Durch die Idealisierung der vorkolonialen Zeit und der Verurteilung der Machtverhältnisse während der Kolonialzeit, wurde in der Studienreihe das daraus resultierende Wirtschaftssystem als Ursprung aller Unterdrückung identifiziert. Folglich sei die bisherige Entwicklungspolitik nicht auf die Lösung der Probleme ausgerichtet, sondern mildere lediglich die Folgen der Unterdrückung ab. Die Kirche müsse sich deswegen für die einzige Lösung, den Systemwandel, einsetzen und die Befreiung aktiv angehen. Das angestrebte System sollte die Einkommensverteilung steuern und die Wirtschaft auf nationaler Ebene organisieren. Ein Eintritt in den Weltmarkt sollte nur dann vorgenommen werden, wenn regional die Grundbedürfnisse gedeckt wären und jeder eine Beschäftigung habe.⁵⁷³

Die Ansätze der Kirche der Armen beeinflusste die Arbeit der einzelnen Gremien des WCC und es entstand eine neue Art der Mission. An der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 wurden die Armen als deren eigentliche Träger bezeichnet. Sie wurden nicht länger als Empfänger von westlicher Hilfe oder religiöser Sendung gesehen, sondern umgekehrt als die wahren Träger des Evangeliums, denen die vermögenden Kirchen folgen müssten, um die eigene Erlösung zu erreichen. In dieser Haltung spiegelt sich der Einfluss der Befreiungstheologie wieder. Die Ermordung des Erzbischofs von San Salvador, der prominente Vertreter der Befreiungstheologie Oscar Romero, kurz vor der Konferenz erschütterte die Teilnehmer und verstärkte in der Folge den Einfluss der Befreiungstheologen. Romero wurde bei einer Messe erschossen und zum Schutzpatron der Weltmissionskonferenz erhoben. Die von ihm getragene Botschaft, dass Gott mit den Armen gehe, wurde durch die Betroffenheit über seinen Tod zur Botschaft der gesamten Konferenz und verstärkte den Einfluss der Befreiungstheologie in der Missionsdiskussion.⁵⁷⁴

Trotz der Akzeptanz der Befreiungstheologie innerhalb der einzelnen Abteilungen des WCC wurden die Studienarbeiten der CCPD kritisiert. Ein zentraler Kritikpunkt dabei war etwa die fehlende Herleitung,

⁵⁷⁰ Siehe dazu Kapitel C 2.2.2 Die Studienarbeiten von SODEPAX 1970.

⁵⁷¹ Diese Idealisierung fand durch die Weiterentwicklung der Befreiungstheologie statt. Durch die Ausweitung der Befreiungstheologie auf die indigenen Gesellschaften in Lateinamerika hatte auch eine Romantisierung dieser Gesellschaften stattgefunden. Über das Fehlen des christlichen Glaubens in diesen wurde hinweggesehen (vergleiche hierzu: Strassner. Das Christentum in Lateinamerika und der Karibik im 20. Jahrhundert, S. 545-547).

⁵⁷² Elliott. Patterns of Poverty in the Third World, S. 17.

⁵⁷³ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 224-228.

⁵⁷⁴ Ebd., S. 230-234.

wie Armut und Unterdrückung zusammenhängen würden. Die Annahme, dass eine fehlende Befriedigung der Grundbedürfnisse als Armut zu bezeichnen sei, wurde von vielen geteilt. Die Verbindung zur Unterdrückung als entscheidender Faktor für diese Art der Armut hingegen wurde angezweifelt, denn es sei durchaus möglich, dass arme Menschen politisch frei seien, oder unterdrückte Menschen ihre Grundbedürfnisse befriedigen können. Ein zweiter Kritikpunkt war die unklare Definition der Zielgruppe der CCPD. Nicht alle, die unter die Kategorie der Armen fallen, sollten von den Massnahmen der CCPD profitieren, sondern nur jene, die sich aktiv gegen die eigene Unterdrückung wehrten und sich ihrer Armut bewusst waren. Ausgehend von dieser Annahme bestand die Hauptaufgabe der Kirche darin, die Menschen aufzuklären und sie zu befähigen, ihre eigene Situation zu erfassen. Unklar blieb, in welcher Form sich die Kirchen einbringen würden. Würde eine theologische und moralische Unterstützung des Befreiungskampfes ausreichen, oder sollte sich die Kirche aktiv an der Front – und eventuell sogar bewaffnet – engagieren? Die Ausrichtung der Studie lag auf der Ausarbeitung von Appellen zu politischem Handeln und vernachlässigte die genaue Analyse der Situation.⁵⁷⁵

5.2.2 Just, Participatory and Sustainable Society (JPSS) – Suche nach einem neuen Leitbild

Die Diskussion des Konzeptes JPSS begann bereits lange vor seiner Übernahme als generelle Richtlinie der Gesellschaftspolitik des WCC 1976.

"It was not an arbitrary choice when in 1976 the Central Committee of the WCC adopted the search for a 'Just, Participatory and Sustainable Society' as one of four major programme emphases for the work of the Council in the period following the Fifth Assembly at Nairobi in 1975. This emphasis has grown out of the dynamics of the ecumenical discussion since the Oxford Conference on 'Community, Church and State' in 1937. While Oxford emphasised economic planning and justice in the 'free society', and Amsterdam 1948 introduced the concept of the 'responsible society', the development debate since the Geneva Conference 1966 and the struggles for liberation and for human rights have sharpened the quest for justice in society. This has led to the present attempt to identify the concerns and specific issues that must be faced today in the shaping of a just society and to look at them in the light of the biblical witness to God's Kingdom."⁵⁷⁶

Die Idee der gerechten und nachhaltigen Gesellschaft⁵⁷⁷ wurde durch die Zusammenarbeit zwischen der CCPD und der Abteilung Kirche und Gesellschaft erweitert und zum grundlegenden Konzept der *Just, Participatory and Sustainable Society* (JPSS) formuliert. Das Modell der JPSS war der Versuch, ein neues, konsensfähiges Leitbild für die gesamte Entwicklungspolitik des WCC zu finden. Damit versuchten die CCPD und die Abteilung Kirche und Gesellschaft bewusst, die unterschiedlichen Strömungen, die den WCC intern spalteten, hinter einer einzigen Entwicklungsstrategie zu vereinen. Trotzdem blieben Spannungen, wie die Frage des politischen Gleichgewichts zwischen politischer Partizipation und dem star-

⁵⁷⁵ Ebd., S. 235-240.

⁵⁷⁶ WCC 42.53.33 JPSS Advisory Committee. Draft Report of the Advisory Committee on "the search for a just, Participatory and Sustainable Society". Genf September 1978, S. 2-3.

⁵⁷⁷ Siehe dazu auch Kapitel C 2.1 Das Konzept der Verantwortlichen Gesellschaft und die Theologie der Revolution sowie Kapitel C 3.3 Die parallele Entwicklungsdiskussion der Abteilung Kirche und Gesellschaft.

ken Staat, der nötig wäre, um gerechte Strukturen zu schaffen, bestehen. Die Ursachen der Umweltzerstörung wurden im Produktions- und Konsumtionsmuster der Gesellschaft und einem entfesselten Wirtschaftswachstum festgemacht. Diese beiden Faktoren würden sich nicht an den natürlichen Grenzen der Erde orientieren – wie es bereits 1972 in "Grenzen des Wachstums" gefordert worden war. Für die Anwendung dieser Lesart von Nachhaltigkeit müsste sich die Wirtschaft an den ökologischen Grenzen orientieren. Es bleibt zu betonen, dass dem Verständnis von Nachhaltigkeit im theologischen Umfeld nicht ein ökonomisches Verständnis – als eine Form der Erwerbswirtschaft – zugrunde lag, sondern als Gottes haushälterisches Handeln. Gott tritt damit als Eigentümer der Schöpfung auf und erteilt Regeln zum Erhalt seiner Schöpfung und der gerechten Verteilung der Ressourcen.⁵⁷⁸ "We received God's earth as our common inheritance, not as a privilege for some and a source of frustration for others."⁵⁷⁹

Im Ansatz der JPSS wurden zwei unterschiedliche politische Modelle vertreten. So schwankte die Auslegung des Konzeptes zwischen einer an westlichen Demokratievorstellungen orientierten, nachhaltigen Weltgesellschaft und einer zweiten Interpretation, die sich an den Ideen der Basisdemokratie oder eines partizipatorischen Sozialismus orientierten. Die Vertreter von beiden Interpretationen stimmten darin überein, dass ein radikaler Wandel nötig sei, um eine bessere Zukunft für alle zu generieren. Weiter verurteilten beide die Konsumgesellschaft der Industrienationen, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Für die eine Seite war die Konsumgesellschaft eine der Hauptursachen für Umweltverschmutzung, für die andere Seite war sie der Ursprung der Armut in den Entwicklungsregionen. Der geteilte Pessimismus in Entwicklungsfragen und die Angst, planlos einer düsteren Zukunft entgegen zu blicken, veranlasste beide Seiten, einen Kompromiss einzugehen, dessen Resultat der Ansatz der JPSS war.⁵⁸⁰ In diesem erkannte jede Partei ihre eigenen Ansätze, auch wenn diese unterschiedlich gewichtet wurden. Durch die JPSS wurde ein umfassendes Konzept erarbeitet, welches ein gemeinsames Handeln aller Abteilungen des WCC in entwicklungspolitischen Fragen als möglich erscheinen liess. Dies lässt sich ebenso in der Einleitung des Berichts zu Bukarest an das Zentralkomitee deutlich ablesen:

"For a short period in recent history affluent societies cultivated the dream of overcoming poverty by increasing wealth so that there would be enough for all. We now face a sobering return to reality. The future will require a husbanding of resources and a reduction of global economic growth. This, of course, does not exclude necessary economic growth in general for developing countries and in certain sectors of economic life in the industrialized countries. It means a strengthening of the Christian ethic of justice and in parts of the world the development of a new 'asceticism' involving not only individual restraint but political programmes that allocate the world's goods with concern for the common good. Christian social thought must also grasp anew that a just world includes nature

⁵⁷⁸ Reis, Oliver. *Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie: Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte*. Münster 2003, S. 376-380.

⁵⁷⁹ Itty, Chirapurath I. *Just Participatory and Sustainable Society*. In: Lossky, Nicholas, Jose Miguez Bonino, John Pobee (Hgg.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Genf 1991, S. 550-552, hier S. 552.

⁵⁸⁰ WCC 42.53.33 JPSS Advisory Committee. *Draft Report of the Advisory Committee on "the search for a just, Participatory and Sustainable Society"*. Genf September 1978, S. 6-10.

as well as humanity. Justice means awareness of the authentic interdependence both of people with each other, and of people with their natural environment."⁵⁸¹

Dass ein so anderes Entwicklungskonzept Gestalt annahm, war unter anderem eine Folge der Erkenntnis, dass ein Aufholen auf den Entwicklungsstand der Industrienationen für die Entwicklungsregionen zunehmend unrealistisch wurde. Die Durchsetzung des Konzepts war Persönlichkeiten wie Samuel Parmar zu verdanken, der es verstand, die Gräben zu überbrücken und für eine pragmatische Anwendung der entwicklungspolitischen Massnahmen eintrat. Rhetorisch schwächte er die Erkenntnis, dass ein Aufholen nicht möglich sei, ab, indem er betonte, dass die Entwicklungsregionen einen eigenen Weg und eine eigene Version der Entwicklung finden müssten und die Fehler der Industrienationen vermeiden sollten. Gleichzeitig stand er für eine neue Weltwirtschaftsordnung ein und unterstützte die Delegationen aus den Empfängerländern in diesem Punkt.⁵⁸²

Nachdem das Zentralkomitee 1976 das Konzept der JPSS zu einer der bestimmenden Richtlinien für alle gesellschaftspolitischen Aktivitäten des WCC erklärte, wurde ein Komitee zusammengestellt, das ausarbeiten sollte, wie das Konzept umgesetzt werden konnte. Aufgabe des Gremiums war etwa die Anleitung der einzelnen Gremien zur Einbindung des Konzeptes sowie die Anregung spezifischer Forschungsstudien. Bereits in den ersten Diskussionen des Komitees wurde deutlich hervorgehoben, dass mit diesem Ansatz im Unterschied zu vorangehenden Ideen kein weiteres Idealbild einer Gesellschaft entworfen werden sollte, sondern eine in der Realität umsetzbare Idee, die zudem konkrete Handlungsanweisungen mitliefern würde.⁵⁸³

Die wichtigsten Grundlagen für die Anwendung der JPSS wurden 1977 in Genf vom Zentralausschuss des WCC erarbeitet. An dieser Tagung wurde festgehalten, dass sich der Einsatz des WCC auf unterschiedliche Bereiche ausdehnen müsse, jedoch stets kontextbezogen agieren sollte. In manchen Gebieten würden sich die Aktionen auf Aufklärungskampagnen und gezielte Studien konzentrieren. In anderen Regionen sollten die Mitgliedskirchen – und mit ihnen der WCC – zum Anwalt der Unterdrückten, Vertriebenen oder Bedrängten werden. Die Arbeit an einer neuen Weltwirtschaftskonstellation und der Widerstand gegen unrechtmässige Herrschaft war hingegen in allen Bereichen der Welt umzusetzen. Ein Hauptanliegen des Zentralkomitees war die Verbesserung der Koordination zwischen den einzelnen Abteilungen des WCC und eine Stärkung der Partizipation der einzelnen Kirchen vor Ort.⁵⁸⁴ Die Entwicklungsprogramme und die gesellschaftspolitischen Aktivitäten des WCC sollten weiter von den unterschiedlichen Abteilungen getragen und umgesetzt werden und so eine zu starke Zentralisierung der

⁵⁸¹ WCC 24.2.104 Summary of the Report and the Recommendations of Bucharest on Science and Technology for Human Development. Genf 1974, S. 1.

⁵⁸² Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 178-181.

⁵⁸³ WCC 42.53.33 JPSS Advisory Committee. Draft Report of the Advisory Committee on "the search for a just, Participatory and Sustainable Society". Genf September 1978.

⁵⁸⁴ Dieses Anliegen wurde später auch in Indonesien umgesetzt, allerdings führte die Regionalisierung und die Einbindung der einzelnen Kirchen dabei zu Defiziten.

Kontrolle vermieden werden. Ziel der neuen Politik war, die einzelnen Organisationen verstärkt zu motivieren, das neue Konzept der JPSS aufzunehmen und selbstständig in die eigene Arbeit einzubauen. Der Ansatz der JPSS sollte über die Entwicklungsabteilungen hinaus die Arbeit anderer Einheiten des WCC beeinflussen. Das Zentralkomitee erklärte, dass der Rat ideal ausgerüstet sei, "um als Clearing- und Kontaktstelle für gegenseitige Kommunikation und Unterstützung zu fungieren."⁵⁸⁵ Insbesondere, weil die Kirchen durch ihr eigenes internationales Netzwerk prädestiniert dafür seien, die internationale Dimension vieler Probleme zu erfassen und weltweit zu koordinieren. Eine weitere Aufgabe jedoch sei die Ausarbeitung spezifischer Studien sowie die interreligiöse Kommunikation und die Zusammenführung lokaler und globaler Perspektive auf Entwicklung zu fördern.⁵⁸⁶

Weiter wurden drei Problembereiche als zentrale Konzentrationspunkte des WCC definiert. Neben den bereits bekannten Bereichen der gesellschaftlichen und sozialen Fragen sowie den politischen und institutionellen Problemen sollte anhand des neuen Konzeptes ein stärkerer Fokus auf die Arbeit an naturwissenschaftlichen und technischen Problembereichen erarbeitet werden. In gesellschaftlichen und sozialen Fragen wurde an der bisherigen Strategie der Entwicklung alternativer Systeme, der Förderung von politischem Bewusstsein und der Unterstützung der Armen und Unterdrückten festgehalten. Eine der in Auftrag gegebenen Studienarbeiten sollte sich spezifisch mit politischen und institutionellen Fragen beschäftigen. Ziel war es, anhand der Analyse unterschiedlicher Systeme herauszuarbeiten, in welchem politischen System sowohl die individuelle Freiheit als auch die Gerechtigkeit für alle am besten gewahrt blieben. In Bezug auf die neue Auseinandersetzung mit der naturwissenschaftlichen und technischen Dimension der Probleme stützte sich die Kommission auf die Forderung der Vollversammlung in Nairobi. Diese besagte:

"[Die Aufgabe ist es] sich auf den Weg zu einer lebensfähigen Weltgemeinschaft zu machen, in der Naturwissenschaft und Technik dazu dienen, die materiellen und spirituellen Grundbedürfnisse der Menschen zu befriedigen, der menschlichen Not entgegenzuwirken und eine Umwelt zu schaffen, die allen Menschen unbefristet eine angemessene Lebensqualität garantiert."⁵⁸⁷

Auf dieser Grundlage sollten in Studien verschiedene Bereiche aufgearbeitet werden. Die Schwerpunkte der ersten Studie bildeten die umweltfreundlichen Techniken, die an die jeweiligen kulturellen und wirtschaftlichen Kontexte einer Einsatzregion angepasst werden konnten. Damit verbunden wurde nach einem Weg gesucht, durch Bewusstseinsbildung eine Produktionsumstellung zu erreichen, welche nicht mehr auf reinen Konsum ausgerichtet sei, sondern auf die elementare Bedürfnisbefriedigung. Eine zweite Studie sollte sich mit der Erweiterung der Mitbestimmungsmöglichkeiten von Arbeitnehmern in wirtschaftlichen Entscheidungsprozessen sowie bei der Ausarbeitung von Richtlinien für die Anwendung

⁵⁸⁵ WCC 42.53.33 Zentralkomitee WCC. Grundlagen einer Gerechten, Partizipatorischen und Verantwortlichen Gesellschaft. Sitzung des Zentralkomitees in Genf 28.7-6.8 1977, S. 4.

⁵⁸⁶ Ebd., S. 2-5.

⁵⁸⁷ Ebd., S. 7.

naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und technischer Entwicklungen beschäftigen. Abschliessend sollte eine Studie zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Glauben in Auftrag gegeben werden.⁵⁸⁸

Zur Koordination dieser Studien wurde eine Unterabteilung *Justice, Peace, Sustainable Society* eingerichtet, die sowohl als Beratungsausschuss funktionieren als auch eine überwachende Funktion einnehmen sollte. Die Ziele der Aspekte von JPSS wurden einzeln definiert, doch vorerst blieb es bei der bereits festgestellten unterschiedlichen Betonung der Bereiche in den einzelnen Abteilungen. Je nach eigenem Gutdünken wurden die Schwerpunkte anders gesetzt. Die Gerechtigkeit musste nach Definition eine der Säulen einer guten Gesellschaft sein, doch eine genauere Definition dieser Gerechtigkeit wurde ausgelassen. Partizipation wurde als Grundsatz für eine gerechte Entwicklungspolitik verstanden, denn eine gerechte Gesellschaft entstehe, wenn alle Individuen einer Gemeinschaft an den gemeinsamen Entscheidungen beteiligt seien, unabhängig von ihrem sozialen, finanziellen oder politischen Status.⁵⁸⁹

"Justice will be achieved only in a society where people are regarded as subjects able to transform by their own resources their political, social and natural environment and to establish and maintain relationships of equality with each other."⁵⁹⁰

Daraus erwuchsen unterschiedliche Spannungen. Sowohl die CCPD als auch die Abteilung Kirche und Gesellschaft hoben Gerechtigkeit und Partizipation als zentrale Punkte ihrer Arbeit hervor, betonten diese jedoch unterschiedlich. Während die CCPD Gerechtigkeit als zentralen Punkt der Entwicklungspolitik definierte und alle anderen Aspekte diesem unterordnete, betonte die Abteilung Kirche und Gesellschaft, dass Gerechtigkeit nur erreicht werden könne, wenn die Partizipation der Gesellschaft gegeben sei. Sie definierten also die Partizipation als zentralen Aspekt der Entwicklungspolitik. An diesem Beispiel lässt sich das Problem des undefinierten Konzeptes des JPSS deutlich erkennen, denn alle konnten sich auf ein Konzept einigen, ohne ihre eigene Arbeit anpassen zu müssen.

Obwohl die Nachhaltigkeit von Vertretern der revolutionäreren Positionen innerhalb der CCPD als eine Reaktion "einer verwöhnten Minderheit, die feststelle, dass ihr Lebensstil bedroht sei"⁵⁹¹ kritisiert wurde, einigten sich die Anwesenden auf dieses Konzept. Nachhaltigkeit wurde als notwendige, jedoch keineswegs genügende Voraussetzung für die Verwirklichung von Gerechtigkeit gesehen und war somit ein wichtiger Faktor für die Zukunftsfähigkeit einer gerechten Gesellschaft, ohne den Anspruch, der einzige Aspekt zu sein, zu erheben. Der ökologische Aspekt der Nachhaltigkeit, also die nachhaltige Nutzung von Ressourcen und die Auswirkungen der Nachhaltigkeitsfrage auf die Umweltpolitik, wurde zu Beginn nur wenig betrachtet. Allerdings setzte sich bereits die Erkenntnis durch, dass die Nachhaltigkeit zerbrechlich sei ("Die Grenzen des Wachstums") und deswegen zugunsten der zukünftigen Generationen

⁵⁸⁸ Ebd., S. 5-7.

⁵⁸⁹ WCC 42.53.33 JPSS Advisory Committee. Draft Report of the Advisory Committee on "the search for a just, Participatory and Sustainable Society". Genf September 1978, S. 7-9.

⁵⁹⁰ Ebd., S. 9.

⁵⁹¹ Aussage des Ökonomen C.T. Kurien an der MIT-Konferenz, zitiert nach: Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 270.

diese Überlegungen in die gesellschaftspolitischen Ansätze einbezogen werden sollten. Der Bericht, den das Komitee dem Zentralrat des WCC vorlegte, enthielt denn auch die folgende Passage:

"The concerns for justice and for participation are highlighted today in a particular way in the context of the problems of the sustainability of the whole earth and of personal life. The concept of sustainability is relatively new in the ecumenical discussion. It is connected with the discussion on the limits to growth, with the growing awareness of destructive potential, of the irresponsible expansion of cost both for the poor and for exploited nature. [...] Sustainability is therefore related to the possibility for everybody to have access to work, to education and to a feeling of integration. The long-term concept of sustainability is also becoming more and more a concern for our generation, which knows more about the dangers of a non-mastered future. But this long term sustainability would remain an abstract care if it were not accompanied by the care for the present sustainability of all men throughout the world. Here also we have to connect present history with responsible stewardship in the eschatological sense."⁵⁹²

Der Bericht des Komitees wurde vom Zentralrat auch nach mehrfacher Revision abgelehnt. Begründet wurde die Ablehnung dadurch, dass er ein "offensichtliches Defizit an theologischen und sozialetischen Überlegungen"⁵⁹³ aufweise und entsprechende Überarbeitung benötige. Um die Defizite auszugleichen, forderte der Zentralausschuss das Departement Gerechtigkeit und Dienst dazu auf, zusammen mit anderen Gremien eine Tagung zur politischen Ethik zu organisieren, welche 1981 in Zypern stattfand. Der Schlussbericht dieser Tagung erschien in einem Sammelband mit dem Zwischenbericht der JPSS noch vor der Vollversammlung von Vancouver.⁵⁹⁴

Zu Beginn konzentrierte sich die Unterabteilung *Justice, Peace, Sustainable Society* hauptsächlich auf die Ausarbeitung unterschiedlicher Studien, anhand derer die nächsten Schritte entschieden werden sollten. Dazu gehören Studien über TNC, dem ökumenischen Austausch von Ressourcen, Wirtschaftsfragen, Militarismus, Menschenrechte, Rassismus, Gesundheit, Heilen und Ganzheit. Die Konferenz 1979 war der Abschluss dieser langen Studienarbeiten.⁵⁹⁵ Gemeinsam sollten diese Studien Aufschluss über die Bestandteile der JPSS geben. 1979 trafen sich die JPSS-Delegationen der unterschiedlichen Kirchenräte an der Weltkonferenz über "Glaube, Wissenschaft und die Zukunft" am *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) in Cambridge. Diskussionsgrundlage bildeten eine Reihe von Paper, die zu den Themen Glauben, Technik und Wissenschaft für die Unterabteilung *Justice, Peace, Sustainable Society*

⁵⁹² WCC 42.53.33 JPSS Advisory Committee. Draft Report of the Advisory Committee on "the search for a just, Participatory and Sustainable Society". Genf September 1978, S. 9.

⁵⁹³ Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 276.

⁵⁹⁴ Ebd., S. 274-277.

⁵⁹⁵ Der aufwendige Studienprozess zu den einzelnen Teilbereichen kann hier aufgrund des Datenvolumens nicht in voller Tiefe erfasst werden, sondern nur in Ansätzen wiedergegeben werden. Eine ausführliche Übersicht gibt die von 1976 bis 1983 erschienene Zeitschrift 'Anticipation', die von der Abteilung 'Kirche und Gesellschaft' herausgegeben wurde. 1983 erschien in der 30. (und letzten) Ausgabe eine abschliessende Einschätzung des Studienprozesses unter dem Titel: *The Programme of Church and Society 1976-1982 and Proposals for the Future*.

Weiter gibt es einige Bücher zur Konferenz: Abrecht, Paul, Roger Shinn (Hgg.). *Faith and Science in an Unjust World: Report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future: Band 1: Plenary Presentations*. Genf 1980; Abrecht, Paul, Roger Shinn (Hgg.). *Faith and Science in an Unjust World: Report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future: Band 2: Reports and Recommendation*. Genf 1980; Abrecht, Paul. *Faith, Science and the Future: Preparatory Readings for a World Conference Organized by the World Council of Churches at the Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Mass., USA, July 12-24, 1979*. Genf 1979.

erarbeitet wurden. In allen drei Bereichen wurde die Umweltkomponente eingearbeitet, es wurden etwa Themen wie angepasste Technologie, erneuerbare Energien und die sogenannte Verbrauchergesellschaft behandelt sowie ethische Fragen zu den Techniken der neuen Bio- und Fortpflanzungstechnologien.⁵⁹⁶ Die Entwicklungspolitik war als solche kein Kernthema der Konferenz, doch sie spielte in unterschiedlichen Diskussionen eine wichtige Rolle, denn die diese drehten sich auch um Fragen der Auswirkungen der neuen Technologien auf globale Kooperation und Fragen des Wissens- und Technologietransfers oder der gerechten Verteilung des Zugangs zu neuen Technologien. Die einzelnen Diskussionen sollen im Hinblick auf Fragen der Entwicklungspolitik eingegrenzt diskutiert werden.

In der Frage um die Macht der Wissenschaft waren die Anwesenden in zwei Gruppen gespalten. Eine Gruppe der Delegierten betonte die Wissenschaft als Suche nach Wissen und als Problemlösungsstrategie und die anderen sahen in ihr vor allem als Machtinstrument in den Händen der ohnehin bereits mächtigeren Industrienationen. Letztere Haltung wurde etwa von Rubem Alves⁵⁹⁷ vertreten, der Wissenschaft generell unter Ideologieverdacht stellte. Er argumentierte, dass Wissenschaft davon ausgehe, dass jegliche Zunahme von Wissen gut sei und sich selbst als wertneutral und uneigennützig Suche nach Wahrheit bezeichnen würde. Nach Alves Argumentation sei die erste Behauptung empirisch nicht zu belegen und die zweite schlichtweg falsch, da die Wissenschaft stets im Dienste derjenigen stünde, welche sie finanziere – nach Alves also im Dienste der politisch und wirtschaftlich Mächtigen. Zudem, so argumentierte Er weiter, gehe die Wissenschaft stillschweigend von der Überlegenheit der westlichen Zivilisation aus und beabsichtige die nicht-westliche Welt völlig zu assimilieren. Anders als bei vielen sozialpolitischen Aspekten war in Fragen der Wissenschaft keine klare Spaltung zwischen den Delegationen aus den Industrienationen und den Empfängerländern zu erkennen. Zum einen vertraten auch europäische Mitglieder der CCPD Alves' ablehnende Haltung und nicht alle Delegierten aus den Empfängerländern sahen die Wissenschaft als etwas ausschliesslich Negatives. So argumentierte etwa Liek Wilardjo, ein indonesischer Entwicklungsexperte, der an der Konferenz teilnahm, dass die neuen Technologien ihn wegen der unbekannten Gefahren durchaus ängstigten würden, ihn jedoch auch mit Hoffnung auf eine möglicherweise bessere Zukunft erfüllten. Er identifizierte das grösste Problem der ärmeren Nationen in der mangelhaften Ausbildung der lokalen Fachkräfte. Diese entstehe durch zwei Faktoren: Zum einen aufgrund der schlechten öffentlichen Bildungseinrichtungen und den zu teuren Privatschulen, die sich nur die Eliten leisten konnten. Zum andern, weil keine adäquaten Arbeitsstellen für ausgebildete Fachkräfte existierten und diejenigen, die sich eine gute Ausbildung leisten konnten, nach ihrem Abschluss meist im Ausland nach Arbeit suchten. Um diese Entwicklung aufzuhalten, sei es wich-

⁵⁹⁶ Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 252-256.

⁵⁹⁷ Siehe dazu Kapitel 1.1 Exkurs: Die Befreiungstheologie und die Kirche der Armen.

tig, dass die öffentliche Ausbildung aufgewertet werde oder die Privatschulen für die weniger privilegierten Teile der Bevölkerung zugänglich gemacht würden. Nur wenn es genügend qualifizierte Fachkräfte gäbe, die im eigenen Land blieben, könne eine Wirtschaft auch von deren Können profitieren.

Aufgrund des Machtgefälles zwischen den Industrienationen und den Entwicklungsregionen wurden zwei weitere zentrale Punkte genannt; der Technologietransfer und die angepasste Technologie. In einer Studie der CCPD zu den TNC⁵⁹⁸ wurde herausgearbeitet, dass nicht jeder Technologietransfer in eine Entwicklungsregion positive Auswirkungen vor Ort habe, denn oft verhindere ein solcher Transfer die Entwicklung lokalen Umständen angepasster Technologien. Insbesondere die TNC würden die Weiterentwicklung bereits vorhandener Industrien verhindern.

Die Diskussion rund um die Rolle der TNC in der Weltwirtschaft begann innerhalb des Wirtschafts- und Sozialrats der Vereinten Nationen. Dieser gab bereits 1972 eine Studie zur Analyse der Zusammenhänge von TNC und dem Entwicklungsprozess in den entsprechenden Regionen in Auftrag. Die Studie wies auf einen grossen Anstieg an TNC in den 1960er-Jahren hin, wodurch sich auch die Anzahl der abhängigen Tochterfirmen erhöhte. Zudem wurde herausgehoben, dass die durch solche Unternehmen fliessenden Devisenzahlungen an die Entwicklungsregionen tendenziell die auf die Kolonialzeit zurückgehenden Abhängigkeiten verstärken. Die TNC fungierten durch die Förderung der internationalen Arbeitsteilung als Hemmnis für den Aufbau von Industrie und Veredelungsanlagen in den Entwicklungsregionen. Eine in diesem Bericht vorgebrachte Kritik war, dass die TNC gezielt Gesetzeslücken in ärmeren Nationen suchten, um möglichst hohe Gewinne zu erzielen und Umweltschutzbestimmungen zu umgehen. Durch diese Einteilung waren die Entwicklungsregionen von den Industrienationen in doppelter Hinsicht abhängig. Die Nachfrage nach ihren Rohstoffen und damit der Preis ihrer Ware hing von der Nachfrage in den Industrienationen ab, gleichzeitig konnten sie nicht direkt die Endprodukte herstellen und konnten so ihre Rohstoffe nicht selber wertsteigernd veredeln. Dieser Zusammenhang wurde insbesondere vonseiten der lateinamerikanischen Länder betont.⁵⁹⁹ Die Auswertung der Studie betonte die Ambivalenz in der Beurteilung der Rolle der TNC in den Entwicklungsregionen. Die TNC bringen Arbeitsplätze – wenn auch kaum lokale Personen in Führungspositionen eingesetzt werden – und sind so ein wichtiger Motor für das Wachstum der inländischen Wirtschaft in den Entwicklungsregionen. Andererseits missachteten einige der TNC die Folgeschäden für die Entwicklungsregionen und nutzten die weniger strikten Umweltgesetze ausserhalb ihrer Mutterländer aus, womit sie die Natur – und damit indirekt die soziale Umwelt – in den Entwicklungsregionen massiv schädigten. Der Bericht der UNO hielt weiter fest, dass es sicherlich problematisch war, dass die TNC kaum durch irgendwelche internationale Institutionen gelenkt werden konnten, doch zeichnete er kein durchwegs negatives Bild der Einflüsse dieser Unternehmen. Der Bericht erarbeitet zudem einige Vorschläge dafür, wie eine Kontrolle trotz der enormen

⁵⁹⁸ World Council of Churches – CCPD. Churches and the transnational corporations – an ecumenical programme. Geneva 1983.

⁵⁹⁹ United Nations. Department of Economic and Social Affairs: Multinational Corporations in World Development. New York 1973, S. 25 und S. 71-73.

Flexibilität der Unternehmen möglich würde. Die Vorschläge reichen von Verhaltens-Kodizes, welche die Unternehmen selber erarbeiten könnten, bis zu Empfehlungen für mögliche Richtlinien, sowohl an die Stamm- als auch an die Gastländer.⁶⁰⁰

Wie bereits der Bericht der UNO kam die Studie der CCPD zum Urteil, dass der Einfluss der TNC auf die globale Wirtschaft gestiegen sei, diese es jedoch versäumt hätten, sich an humanitärer Entwicklung, Umweltschutz oder Kooperation auf Augenhöhe mit den Empfängerländern zu beteiligen.

"But TNC's undoubted abilities in the fields of production, accumulation and technical change are limited by their own logic with its overriding emphasis on profit and security and its institutional commitment to top-down hierarchy and to exclusion of the poor from meaningful participation. TNC's logic makes it impossible for them – unless compelled by countervailing power or other external constraints – to give or to risk all for the poor, to give primacy to human needs, to take a holistic, person-centred view of the processes of growth and development.[...]"⁶⁰¹

Die Studienverantwortlichen der CCPD räumten allerdings ein, dass nicht die Idee der TNC der Ursprung der Destruktivität und des Machtmissbrauchs seien. Sie würden diesen jedoch eine Plattform bieten, da sie von keiner höher gestellten Institution kontrolliert würden, bzw. diese Kontrollen meist keine bindenden Wirkungen hätten (bspw. der Wirtschafts- und Sozialrat (ECOSOC) der UNO). Hier setzten die von der CCPD vorgeschlagenen Massnahmen an. Es wurden verbindliche Richtlinien und eine klare Kooperation mit der Bevölkerung in den jeweiligen Entwicklungsregionen gefordert. Die Richtlinien sollten die Umweltschäden minimieren und die Einbindung der lokalen Kräfte sollte zum Ziel haben, durch gezielte Ausbildungseinrichtungen lokales Fachpersonal auszubilden. In dem Bericht wurden Beispiele aus Chile, Guatemala und Südafrika aufgenommen und die ausbeuterischen Seiten der TNC betont. Allerdings ignorierte der Bericht durch die Beispielauswahl diejenigen TNC, die nicht mit derart restriktiven Regimen zusammenarbeiteten oder sich selbst bestimmte Richtlinien auferlegten, wodurch sich das Resultat der Untersuchung verfälschte.⁶⁰²

Gleichwohl konnte anhand der Studie festgehalten werden, dass die Abhängigkeiten der Entwicklungsregionen von den Industrienationen durch die TNC stieg. Zudem fördere ein solcher Technologietransfer – selbst mit begleitenden Massnahmen – die indirekte technische Abhängigkeit eines Landes. So würde die ehemalige politische Kontrolle der Kolonialländer heute durch Wissenschaft und Technik fortgeführt. Zudem würden durch solche Technologietransfers hauptsächlich die vermögende Elite eines Landes – die sowohl über die nötige Ausbildung als auch das Investitionskapital verfüge – profitieren und ihre Stellung festigen. Aufgrund dieser negativen Folgen des Technologietransfers sollten für zukünftige Entwicklungsansätze unbedingt die Grundlagen der angepassten Technologie gefördert werden.⁶⁰³

Entwicklungspolitische Fragen flossen zudem in andere Diskussionen der Konferenz ein. So wurde etwa darüber diskutiert, welches Verhältnis die drei Bereiche Gerechtigkeit, Partizipation und Nachhaltigkeit

⁶⁰⁰ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 240-241.

⁶⁰¹ CCPD. Churches and the transnational corporations an ecumenical programme, S. 33.

⁶⁰² Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 239-247.

⁶⁰³ Ebd., S. 257-264.

zueinander haben sollten, wenn es um entwicklungspolitische Fragen ginge. Sollten alle drei Bereiche – wie von der Abteilung Kirche und Gesellschaft eingebracht – gleichgewichtet werden oder doch die Gerechtigkeit über die beiden anderen gestellt werden – wie von der CCPD gefordert? Auch an dieser Konferenz konnte in diesem Punkt keine Einigung erzielt werden, denn hier wiederholte sich ein bereits bekannter Streit darum, ob eine Konzentration auf die Nutzung der Ressourcen oder die Gerechtigkeit als Voraussetzung für eine nachhaltige Gesellschaft ins Zentrum gerückt werden sollte. Die Anhänger der ersten Interpretation argumentierten, dass – anders als politische oder technologische Probleme – das Problem der knappen Ressourcen keine Vertröstung auf eine zukünftige Lösung zulasse, da einmal verbrauchte Ressourcen unwiederbringlich verloren seien und eine nicht nachhaltige Gesellschaft sich damit selbst zerstören würde. Die Gegenseite betonte hingegen, dass Nachhaltigkeit eine notwendige, jedoch nicht genügende Voraussetzung für Gerechtigkeit sei. Darum müsse zuallererst die Priorität auf Gerechtigkeit gelegt werden und erst in einem zweiten Schritt könnten die Aspekte der nachhaltigen Entwicklung berücksichtigt werden. Eine Einigung war hingegen im Punkt der Partizipation möglich. Durch den Fokus auf die Partizipation konnten die Konflikte zwischen den beiden Lagern gemildert werden, da beide Seiten diese als Grundsatz ihrer jeweiligen Entwicklungsstrategien definierten. Die alternativen Entwicklungsstrategien⁶⁰⁴ waren alle verbunden mit mehr Partizipation der Bevölkerung, was die Anliegen des Südens und des Nordens verband, und erstmals wurden kritische Bürgerbewegungen in Zusammenhang mit entwicklungspolitischen Fragen thematisiert. Die aktive Zivilgesellschaft – wie sie an der MIT-Konferenz genannt wurde – war eine vom Staat getrennte politische Kraft, die sich in globalen Bewegungen wie der Friedens-, Anti-Atom- und Menschenrechtsbewegung manifestierte.⁶⁰⁵ Wie vom Zentralkomitee des WCC angeordnet, organisierte die Unterabteilung *Justice, Peace, Sustainable Society* eine Konsultation zu einer gemeinsamen politischen Ethik, welche 1981 in Zypern stattfand. Auf dieser sollten vorangegangene Untersuchungen einzelner Regionen diskutiert werden und in eine gemeinsame Analyse eingehen. Diese Einzelstudien sollten die jeweiligen lokalen Ansätze zusammentragen und insbesondere unterschiedliche kulturelle Voraussetzungen einbeziehen. Weiter sollte ein besonderes Gewicht auf der Frage nach den Zusammenhängen von Gerechtigkeit und Machtausübung gelegt werden.

In der Diskussion in Zypern wurde deutlich, dass sich die Herausarbeitung einer gemeinsamen politischen Ethik schwieriger gestaltete als angenommen. Die Versäumnisse, eine klare Definition des Aktionsrahmens der Kirche zu entwickeln und das Verhältnis von Staat und Kirche gemeinsam zu definieren, wurden nun aufgedeckt. Diskussionen über die hierin existierenden Differenzen waren bisher vermieden worden, indem diese auf andere Aspekte konzentriert wurden. In den Gremien wie SODEPAX oder

⁶⁰⁴ *Self-Reliance*; Grundbedürfnisstrategie; Angepasste Technologie; Dezentralisierung.

⁶⁰⁵ Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 264-272.

CCPD war die Herausarbeitung einer gemeinsamen Auslegung der theologischen Grundannahmen bisher nicht nötig gewesen. Entweder kam es zu einer internen – für andere nicht bindende – Einigung (bspw. bei SODEPAX), oder der Fokus wurde auf Fragen der Entwicklung und der Durchführung von Programmen (so bei der CCPD) geschoben. Diskussionen über eine gemeinsame Haltung kamen meist nur in Bezug auf bestimmte Themen auf, wie etwa die politischen Gefangenen in Indonesien, der Rassismus in Südafrika oder die Diskussion um Revolution. Allerdings erarbeitete jede einzelne Unterabteilung jeweils ihre eigenen Ansätze zu diesen Punkten, und so mussten sich PCR, SODEPAX, CCPD oder weitere Gremien wie die *Commission of Churches on International Affairs* (CCIA) nie untereinander auf gemeinsame Ansätze einigen. Doch das neue Gremium der Unterabteilung *Justice, Peace, Sustainable Society* war aus Mitgliedern all dieser Unterabteilungen zusammengesetzt, um eben dies zu tun: eine gemeinsame Richtlinie zu erarbeiten. Die Delegierten waren sich bewusst, dass diese Diskussionen äusserst vorsichtig geführt werden mussten, denn die jeweiligen eigenen moralischen Vorstellungen von Gerechtigkeit oder dem "guten Leben" waren oft durch eine eigenständige Geschichte und Kultur geprägt.⁶⁰⁶ Das Ziel in Zypern war denn auch die Herausarbeitung des kleinsten gemeinsamen Nenners, um möglichst eine Einigung zu erzielen.⁶⁰⁷

Auch hier zeigte sich das Problem der Unvereinbarkeit der Interpretation eines befreiungstheologischen Konzepts und den Ansätzen, die etwa von der Abteilung Kirche und Gesellschaft vertreten wurden. Während Erstere die Notwendigkeit des Widerstandes und sogar der offenen Revolution gegen eine etablierte Regierung unterstützten, sollte diese die Bevölkerung unterdrücken, lehnten Letztere eine solch radikale Lösung ab. Sie betonten die Notwendigkeit einer friedlichen Lösung, in der die Rolle der Kirche in der Ermahnung der Politiker zu gutem Handeln und in der Politisierung und Bewusstseinsbildung der Bevölkerung gesehen wird. Der aktive Widerstand gegen eine Regierung sei nur im äussersten Fall erstrebenswert und nur im Falle struktureller Menschenrechtsverletzungen möglich.⁶⁰⁸

Die beiden Positionen waren weitgehend unvereinbar und bisherige gemeinsame Statements – wie etwa in Bukarest 1974 – waren geprägt von ungelösten Widersprüchen. Daraus resultierten Richtlinien, die unvereinbare Aussagen kombinierten – wie etwa die Kirchen müssten sich der Revolution der Armen anschliessen, aber jegliche revolutionäre Gewalt verurteilen. Ungeachtet der tiefen Differenzen kamen in Zypern einzelne Kompromisse zustande. So wurde etwa die Möglichkeit zur Partizipation der Bevölkerung von allen Anwesenden als eine Grundvoraussetzung einer politischen Ethik anerkannt, wie diese

⁶⁰⁶ „Jeder Versuch zur Formulierung einer politischen Ethik wird durch die jeweils vorherrschende Situation und ihre Besonderheiten geprägt, die ihrerseits vom weltpolitischen Kräftespiel und Geschehen überlagert und gesteuert werden, was gemeinsames Verständnis und Handeln erfordert.“ (WCC 42.53.33 Zentralausschuss des WCC. Ökumenische Überlegungen zu Fragen politischer Ethik: Bericht einer Konsultation Ayia-Napa-Konferenzzentrum in Zypern 18.-25.10.1981. Anhang zum Dok. Nr. 2.2 an der Sitzung des Zentralausschusses in Genf im August 1982. Genf 1982, S. 5).

⁶⁰⁷ Ebd., S. 1-6.

⁶⁰⁸ Diese wurde auch Regierungen wie derjenigen der Sowjetunion, Südafrikas oder den diktatorischen Regierungen in Lateinamerika nicht zugeschrieben.

Partizipation umzusetzen sei, wurde dabei nicht genauer diskutiert.⁶⁰⁹ Weiter wurde von allen anerkannt, dass die christliche Glaubensgemeinschaft nicht die einzige religiöse Gruppe sei, die über Themen wie Gerechtigkeit und Weltgemeinschaft nachdenke. Aufgrund dieser Überzeugung wurde dem WCC empfohlen, die interreligiöse Diskussion zu diesen Themen zu verstärken. Eine weitere Gemeinsamkeit war die Anerkennung der Verantwortung für das Handeln. Die politische Ethik der Kirche war auf die Grundlage einer Pflicht- oder Handlungsethik gestützt und nicht auf eine Folgeethik, nach der jegliches Handeln gerechtfertigt sei, wenn dabei die richtige Folge herauskäme.⁶¹⁰ Allerdings gab es hier ebenso eine Ausnahme, denn die lateinamerikanischen Kirchen plädierten im Falle des Kampfes gegen die Unterdrückung für eine solche Folgeethik.⁶¹¹

Auch der blinde Eifer einiger Regierungen wurde als Entwicklungshindernis hervorgehoben. Einige Regierungen – so der Standpunkt der Anwesenden – würden blind der kapitalistischen Entwicklung der Industrienationen nacheifern, ungeachtet der Kosten für Umwelt und Gesellschaft im eigenen Land. Ein weiterer Punkt, der erwähnt wurde, war die Problematik des momentanen Währungssystems. Dieses, so der Vorwurf der Delegationen, verhindere den gesunden Aufschwung der Empfängerländer und schütze die wirtschaftliche Vormachtstellung des Westens.⁶¹² Zusammenfassend wurden die Krisen der Zeit wie folgt benannt und in Zusammenhang gestellt:

"Wie eingangs erwähnt, droht Nationen und Gemeinschaften eine Gerechtigkeits- und Ordnungs-
krise. [...] In dieser zweifachen Krise spielen zahlreiche ineinandergreifende Faktoren mit. Erstens
hat die neue Verbindung und Konzentration von Macht, die in der Kontrolle über die moderne Wis-
senschaft und Technologie und im Streben nach Profit und Vorherrschaft verankert ist nicht nur
Gerechtigkeit verhindert, sondern auch den Frieden und das Überleben ernsthaft bedroht. Zweitens
ist der Sozialismus für die einen eine Gefahr, für die anderen eine Hoffnung und für wiederum an-
dere eine Enttäuschung. Er hat aber grundlegende Veränderungen bewirkt, die es bei der Erarbei-
tung einer neuen politischen Ethik zu berücksichtigen gilt. Drittens haben die Armen und Unter-
drückten trotz oder vielleicht gerade wegen den beiden vorerwähnten Herausforderungen begon-
nen, sich zu verteidigen und für die Mitbeteiligung bei der Errichtung einer lebensfähigen Gesell-
schaftsordnung zu kämpfen. Darüber hinaus sind viertens religiöse Erneuerungsbewegungen mit
politischen und ideologischen Ansprüchen und neue Zusammenschlüsse von religiöser und politi-
scher Macht in Erscheinung getreten."⁶¹³

Die Schwerpunkte der Arbeit des WCC sollten sich mit der Implementierung des Ansatzes der JPSS nicht gross ändern. Die Mitgliedskirchen sollten sich weiter auf die Hilfe für die Opfer von politischen Entscheidungen konzentrieren und sich nur im äussersten Fall dem politischen Widerstand anschliessen.

⁶⁰⁹ Auch in einem kommunistischen System oder einer Diktatur ist die Partizipation grundsätzlich möglich, wenn jemand der richtigen Partei oder Klasse angehört und den Direktiven der Führung folgt.

⁶¹⁰ Damit stützte die Kirche das Argument, das nicht alle Handlungen vertretbar waren, auch wenn sie zu einem wünschenswerten Resultat führen würden. Diese Diskussion prägte insbesondere die Auseinandersetzung betreffend der Frage, ob sich die Kirchen mit Befreiungsbewegungen – inklusive der revolutionären und gewaltbereiten Befreiungsbewegungen in Lateinamerika und Afrika – verbünden sollten oder nicht (vergleiche hierzu: Strassner. Das Christentum in Lateinamerika und der Karibik im 20. Jahrhundert, S. 509-575. Insbesondere S. 547-575).

⁶¹¹ WCC 42.53.33 Zentrallausschuss des WCC. Ökumenische Überlegungen zu Fragen politischer Ethik: Bericht einer Konsultation Ayia-Napa-Konferenzzentrum in Zypern 18.-25.10.1981. Anhang zum Dok. Nr. 2.2 an der Sitzung des Zentrallausschusses in Genf im August 1982. Genf 1982, S. 5-6.

⁶¹² Ebd., S. 7.

⁶¹³ Ebd. S. 11.

Dieser Fall sollte nur dann eintreten, wenn eine Regierung aktiv an struktureller Unterdrückung beteiligt wäre. Die Einschätzung, wann die Repression einer Regierung systematische Unterdrückung und wann lediglich ein hartes Durchgreifen gegen Revolutionäre oder Aufständische war, wurde den einzelnen Kirchen überlassen.⁶¹⁴ So konnten etwa die indonesischen Kirchen offen Regime wie dasjenige Suhartos unterstützen, ohne gegen die Richtlinien der JPSS zu verstossen.⁶¹⁵

Zum Schluss setzten sich die Anwesenden mit den Fragen der Partizipation genauer auseinander, deren Haupthindernisse sie in den ungerechten Systemen und der fehlenden Unterstützung der Armen sahen:

"Die Armen und Unterdrückten haben diese ungerechte Situation nicht immer ohne weiteres hingenommen. Sie haben sich erhoben und gekämpft. Ihr Fernziel ist im besten Falle nichts weniger als eine grundlegende gesellschaftliche Umwälzung, die eine gerechte Gesellschaft hervorbringt. Aber dieser Kampf ist ungemein schwierig und verlangt viele Opfer. Denn die Armen fechten nicht nur gegen die Apathie, das Unwissen und die Furcht in ihren eigenen Reihen an, sondern auch gegen die technologisch hochentwickelten Waffensysteme und gegen die von den Ausbeutern bestens finanzierten und organisierten Strukturen der Unterdrückung. Zudem sind verschiedene importierte und sich hartnäckig haltende Lügen verbreitet worden, um die ungerechte Situation zu legitimieren."⁶¹⁶

Dabei blieben die Strategien, wie eine stärkere Partizipation erreicht werden sollte, dieselben wie zuvor. Ziel war die Motivation der lokalen Bevölkerung zum eigenständigen Handeln ohne Druck von aussen, sondern stattdessen durch Bewusstseinsbildung und Kommunikation. Der Impuls zur Partizipation, so die Überzeugung der Anwesenden, musste aus dem Volk selbst kommen. Die Menschen sollten dazu angehalten werden, ihre kulturellen Wurzeln wiederzuentdecken und das weltweite Netzwerk an Solidarität und Unterstützung auszubauen. Ausserdem sollten die Kirchen das Bewusstsein über die religiöse Grundlage der Partizipation fördern und den Menschen klarmachen, dass sie als Mitglied einer christlichen Gemeinschaft zum Handeln und Mitwirken in dieser Angelegenheit verpflichtet seien.⁶¹⁷

Abschliessend lassen sich einige wichtige Punkte zusammenfassen: Der Impuls, das Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft durch den Ansatz der JPSS zu ersetzen, kam von der Abteilung Kirche und Gesellschaft. Diese versuchte auch unter dem Druck der CCPD-Ansätzen und der von der Kirche der Armen geprägten Mehrheitsmeinung an ihrem Studienansatz festzuhalten und die Kooperation mit den Fachkräften aus Wissenschaft und Wirtschaft weiter zu fördern. Allerdings wurde mit der Pensionierung von Paul Abrecht 1983 diese Art der Studienarbeit mehrheitlich beendet und die Arbeit der Abteilung fokussierte sich nun weniger auf fachliche Studien, sondern zunehmend auf Ideologische Grundsatzdebatten. Die Abteilung Kirche und Gesellschaft beschäftigte sich im Anschluss an Abrechts Pensionierung nur noch in Einzelfällen mit bioethischen und energietechnischen Fragen und konzentrierte sich stärker auf

⁶¹⁴ Ebd., S. 15.

⁶¹⁵ Sinn, Simone. Religiöser Pluralismus im Werden: religionspolitische Kontroversen und theologische Perspektiven von Christen und Muslimen in Indonesien. Tübingen 2014, S. 24-25.

⁶¹⁶ WCC 42.53.33 Zentralkomitee des WCC. Ökumenische Überlegungen zu Fragen politischer Ethik: Bericht einer Konsultation Ayia-Napa-Konferenzzentrum in Zypern 18.-25.10.1981. Anhang zum Dok. Nr. 2.2 an der Sitzung des Zentralkomitees in Genf im August 1982. Genf 1982, S. 21.

⁶¹⁷ Ebd., S. 21-25.

die Ausformulierung einer neuen Schöpfungstheologie, welche die Nachhaltigkeit zumindest weiter im Fokus haben sollte. Die Ansätze der JPSS wurden in der Verhandlung in Zypern 1981 so stark gebeugt und angepasst, dass sie für gescheitert erklärt wurden.⁶¹⁸ Anhand dieses Scheiterns zeigte sich deutlich, dass die kritische Denkweise der CCPD fähig war, bestimmte Positionen erfolgreich in Frage zu stellen, es gleichzeitig jedoch nicht schaffte, neue, konsensfähige Ansätze einzubringen. An der Vollversammlung in Vancouver 1983 wurde der Ansatz der JPSS schlussendlich ganz durch den konziliaren Bekenntnisprozess der *Justice, Peace and Integrity of Creation* (JPIC) abgelöst. Ab 1983 wurde die Entwicklungspolitik anstelle der pragmatischen Auseinandersetzung mit Problemen wie Armut oder Umwelt stärker vom Kampf "gegen die dämonischen Mächte des Todes in Rassismus, Sexismus, wirtschaftlicher Ausbeutung, Militarismus und im Missbrauch von Wissenschaft und Technologie"⁶¹⁹ geprägt.⁶²⁰

5.2.3 Exkurs: PCR und der Vorwurf der aktiven Beteiligung am Befreiungskampf in Südafrika

Die Diskussion rund um das Thema Rassismus prägte den WCC. Obwohl dieser Diskurs unabhängig von demjenigen der Entwicklungspolitik geführt wurde, sollen hier einzelne Kernpunkte aufgenommen werden, insbesondere, weil die Kritik am Programm gegen Rassismus des WCC grosse Auswirkungen auf die entwicklungspolitischen Massnahmen der Organisation hatte. Im Kampf gegen Rassismus unterstützte der WCC offen die Anti-Apartheidsbewegung und geriet damit in Verdacht, bewaffnete Auseinandersetzungen zu unterstützen. Die daraus entstehenden internen Konflikte wirkten sich ihrerseits auf die finanzielle Unterstützung für Entwicklungsprogramme aus. Ausserdem wurde die Toleranz des Exekutivkomitees gegenüber revolutionären Ansätzen, wie sie die CCPD teilweise vertrat, von den Auseinandersetzungen bezüglich Rassismus eingeschränkt.⁶²¹

Rassismus als Thema beschäftigte einige Mitglieder der ökumenischen Bewegung bereits seit 1910, als Bischof Azariah das Problem der Rassenbeziehung zum gravierendsten Problem der Kirchen erklärte.⁶²² Als jedoch der Generalsekretär Willem Visser 't Hooft 1952 Südafrika besuchte, beurteilte er den dortigen Konflikt nicht als Rassenkonflikt. Obwohl er – anders als viele vorherige geistliche Besucher aus den Niederlanden – neben den Gemeinden der *Dutch Reformed Church*⁶²³ auch andere Gemeinden besuchte, sah er in der Situation in Südafrika ein Problem unterschiedlicher Klassen. Er betonte die Ver-

⁶¹⁸ Sie behielten allerdings durch den Wirtschaftsausschuss des WCC (AGEM) der sich in seiner Arbeit an den Ansätzen des JPSS orientierte, noch einige Jahre ihren Einfluss auf die Diskussion.

⁶¹⁹ Müller-Römheld, Walter (Hg.). Bericht aus Vancouver 1983. Frankfurt am Main 1983, S. 261.

⁶²⁰ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 329-332.

⁶²¹ Siehe dazu: Mufamadi, Thembeka Doris. The World Council of Churches and Its Programme of Combat Racism: The Evolution and Development of Their Fight against Apartheid, 1969-1994. [unpublished Dissertation] University of South Africa 2011.

⁶²² Duguid-May. Die Ökumenische Bewegung, S. 264-267 (vergleiche hierzu auch: Giordano, Filippo Maria. "Die Welt War Meine Gemeinde", Willem A. Visser 't Hooft: A Theologian for Europe between Ecumenism and Federalism. Brussels 2014).

⁶²³ Die *Dutch Reformed Church* war die calvinistische Hauptkirche der Buren und lieferte die grundlegende theologische Legitimation der Apartheid (vergleiche hierzu: Meijers, Erica. *The End of the Colonial Mindset. Apartheid as Challenge for the Protestant Churches in the Netherlands*. In: Kunter /Schilling. Globalisierung der Kirchen, S. 313-335).

pflichtung der Kirche, die Armen in Südafrika zu unterstützen, sprach jedoch die rassistische Komponente des Regierungssystems lange nicht an.⁶²⁴ Dies änderte sich erst mit der Reaktion auf die Berichte über das Massaker in Sharpeville 1960, als 68 Demonstranten erschossen und weitere verletzt wurden. In der Erklärung von Cottesloe verurteilte der WCC die Apartheid und stellte sich hinter die Befreiungsbewegung. Der WCC ging – getreu der Haltung "it is not enough for churches and groups to condemn the sin of racial arrogance and oppression"⁶²⁵ – über eine reine Ermahnung hinaus und initiierte an der Konferenz in Beirut 1966 das *Program to Combat Racism* (PCR).

Zu Beginn leitete das PCR eine weltweite Kampagne zur Unterbindung von Investitionen in Südafrika ein und rief zu einem Boykott gegen den Handel mit Südafrika auf. Eine zweite Massnahme war die Einrichtung eines Sonderfonds, mit dem humanitäre Hilfe für Befreiungsbewegungen finanziert werden sollte.⁶²⁶ R.K.A. Gardiner, der an der Konferenz in Beirut 1966 anwesende Leiter der *Economic Commission for Africa*, betonte in seinem Beitrag, dass ohne die Überwindung des Rassismus die Entwicklung in Afrika nicht vorankommen würde. So sei der Kampf um Gerechtigkeit nicht nur auf der ökonomischen Ebene zu führen, sondern betreffe ebenso die soziale Ebene, womit er die Bekämpfung des Rassismus ins Zentrum der Entwicklungsarbeit in Afrika rückte.⁶²⁷

An der Vollversammlung in Uppsala 1968 hielt James Baldwin, der für den kurz zuvor ermordeten Martin Luther King eingesprungen war, eine Rede und kritisierte die Kirche insgesamt für ihre Toleranz gegenüber Rassismus. Er verdeutlichte, dass die Kirchen ihre Mitschuld an der Sklaverei und der anhaltenden Rassenproblematik in den USA nicht anerkennen würden und forderte den WCC auf, Rassismus als Kern ihrer Arbeit aufzunehmen.⁶²⁸ Das zentrale Problem der Kirche sei ihre hohe Toleranz für weissen Rassismus, denn weder hätten sie sich geschlossen gegen den Nationalsozialismus gestellt noch den Befreiungskampf in Südafrika⁶²⁹ unterstützt. Er forderte in seiner flammenden Rede einen Wandel und betonte die Möglichkeit eines Wandels und einer friedlichen Koexistenz durch Bildung und Aufklärung. Niemand sei als Rassist geboren und wenn die Gesellschaft aufhöre, die Kinder als solche zu erziehen, würde der Rassismus überwunden werden.⁶³⁰

In Montreux 1970 wurde festgehalten, dass die Kirchen eine besondere Aufgabe betreffend der Bekämpfung von Rassismus hätten, denn "[w]enn wir als Kirchen einen besonderen Anspruch erheben können, so den, daß wir über alle Staats- und Rassenschranken hinweg eine weltweite Gemeinschaft

⁶²⁴ Ebd., S. 315-318.

⁶²⁵ Beschlossen 1966, zitiert nach: WCC 24.2.109 [Church and Society]. The World Council of Churches' Programme unit on Justice and Service: In Search of a Just, Participatory and Sustainable Society. Genf [1981], S. 14.

⁶²⁶ Duguid-May. Die Ökumenische Bewegung, S. 265.

⁶²⁷ Siehe dazu: WCC 24.2.052 Gardiner, Robert. Propositions and conclusions relating to the Conference on World Cooperation and Development in Beirut 21.-27.4.1968. Dok. Nr. CO (Beirut) 20. [o. O.] 1968.

⁶²⁸ WCC 24.2.050 James Baldwin. White Racism or World Community? [Uppsala] Juli 1968, S. 1-4.

⁶²⁹ Siehe dazu: Roy, Kevin. The Story of the Church in South Africa. Carlisle 2017.

⁶³⁰ Siehe genauer hierzu: WCC 24.2.050 James Baldwin. White Racism or World Community? [Uppsala] Juli 1968.

bilden."⁶³¹ 1974 in Bukarest wurden die Schwerpunkte der Arbeit des Programmes des PCR festgehalten:

"[...] seine [PCR] Aufgabe soll darin bestehen, 'für den ökumenischen Rat Richtlinien und Programme zur Bekämpfung des Rassismus auszuarbeiten, der Solidarität mit den aus rassistischen Gründen unterdrückten Menschen Ausdruck zu geben, aktions-orientierte Forschungsprojekte zu organisieren, die Kirchen bei der Sensibilisierung ihrer Mitglieder in Bezug auf das Rassenproblem zu unterstützen und den Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus zu verwalten' (1977). Die vorrangigen Zielsetzungen des Programms, die sich nach der Fünften Vollversammlung herausbildeten und vom Zentralausschuss 1976 gutgeheissen wurden, liessen deutlich erkennen, dass die Rolle von PCR diejenige eines Aktionsprogramms ist. Es wurden sechs Arbeitsschwerpunkte festgehalten: südliches Afrika als Hauptschwerpunkt; Zusammenarbeit mit Indio-Bevölkerungen in Lateinamerika; das Recht rassistischer Minderheiten auf Grund und Boden; Rassismus in Asien; Unterstützung von Solidaritätsgruppen für Rassenprobleme in Nordamerika; Fortführung des Sonderfonds."⁶³²

1981 entschuldigte sich der Vorstand des Komitees dafür, dass die Kirche erst so spät ihre Aufgabe in der Rassismusbekämpfung wahrgenommen habe. Im Anschluss an die Entschuldigung wurden die eigenen Ziele und Aufgaben betont, die vor allem darin bestehen sollten, ungerechte Strukturen und politische Ausgrenzung von einzelnen Gruppen aufgrund ihrer Rasse (Nation, Ethnie oder Geschlecht) zu bekämpfen. Die Forderungen eine klare Haltung gegenüber dem Konflikt in Südafrika und eine deutliche Ablehnung des Rassismus weltweit einzunehmen wurden zunehmend deutlicher.⁶³³

Die Arbeit des PCR konzentrierte sich in den folgenden Jahren weiter auf Südafrika und die dortige Unterstützung der Bewegungen gegen die Apartheid. Trotz der Kritik am Programm hielt der WCC am PCR fest und baute die Unterstützung dafür weiter aus. Durch die Aufnahme der Rechte der indigenen in die Diskussion der UNO⁶³⁴ nahm das PCR die Arbeit für die Unterstützung des Kampfes um Recht auf Boden der indigenen Bevölkerung in Lateinamerika und Australien ebenfalls auf. Neben den Hauptarbeitsbereichen weitete die Organisation ihre Arbeit auf die Rechte der Frauen, die Lage der Wanderarbeiter, die Durchsetzung der Aufhebung der Rassentrennung in den USA und die Unterstützung weiterer marginalisierten Gruppen aus.⁶³⁵ Die Arbeit des PCR wurde durch einen speziellen Fonds finanziert, durch den die Organisation – im Verhältnis zu anderen Programmen – hohe Beträge ausbezahlen konnte. Insbesondere die Höhe des Budgets und die Unabhängigkeit der Organisation von den Kontrollinstanzen des WCC stiessen zunehmend auf Widerstand und es gab einige negative Pressemeldungen und Anschuldigungen, sowohl gegen das Programm als auch gegen den WCC als Dachverband der Organisation.⁶³⁶

⁶³¹ Blake. Warum diese Konferenz?, S. 25.

⁶³² WCC 36.37 World Council of Churches. Von Nairobi nach Vancouver 1975-1983: Offizieller Bericht des Zentralausschusses an die Sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Genf 1983, S. 159.

⁶³³ WCC 24.2.109 [Church and Society]. The World Council of Churches' Programme unit on Justice and Service: In Search of a Just, Participatory and Sustainable Society. Genf [1981], S. 14.

⁶³⁴ Siehe dazu Kapitel C 5.1 Die Vollversammlung in Nairobi 1975.

⁶³⁵ Siehe dazu etwa: WCC 4222.9.036 Konferenz Europäischer Kirchen, Rat der Europäischen Bischofskonferenzen. Schlussdokument (Vorschlag) der Europäischen Versammlung 'Frieden in Gerechtigkeit'. Basel 15.-21.5.1989, Basel [1989].

⁶³⁶ Duguid-May. Die Ökumenische Bewegung, S. 264-66.

Der Artikel "Karl Marx or Jesus Christ"⁶³⁷, der weltweit für Furore sorgte, wurde von einzelnen amerikanischen Kirchen verfasst und in der Zeitschrift *Reader's Digest* veröffentlicht. Die Bandbreite der Anschuldigungen, die im Artikel gegen den WCC vorgebracht wurden, war weit. Die Anschuldigungen reichten von der Behauptung, der WCC insgesamt sei ein Spionagenetzwerk der Sowjetunion, bis zum gezielten Vorwurf an Philip Potter, den Leiter des WCC, dass er in seinen Predigten lieber Marx statt Bibelstellen zitiere.⁶³⁸ Insbesondere wurde jedoch das PCR ins Visier genommen. So behaupteten die Autoren etwa, dass die Gelder, die der WCC durch Entwicklungsmassnahmen oder das PCR in die umstrittenen Gebiete verschiebe, hauptsächlich die Finanzierung einer antikapitalistischen und antiwestlichen Bewegung mit marxistischen Tendenzen sei. Der Einfluss der Nationen aus den Entwicklungsregionen wurde als eine Revolution innerhalb der Kirchenverbände gesehen und die amerikanischen Kirchen seien an den Rand gedrängt worden. "In Amsterdam, church-men from the Third World made up only a small percentage of the voting delegates; at Nairobi, they amounted to almost half. Of the 301 member churches, only 18 are American."⁶³⁹ Weiter wurde dem WCC vorgeworfen, sich zu stark um Politik und Entwicklung zu kümmern und damit den eigentlichen Kern der Organisation – theologische Reflexion und Missionsaufgaben – zu missachten.

Der schwerwiegendste Angriff blieb jedoch der Vorwurf, dass die Gelder aus den Sonderfonds des PCR direkt für die finanzielle Unterstützung von Guerillatruppen in Afrika eingesetzt würden. Die Aktivitäten des PCR⁶⁴⁰ in Südafrika und Rhodesien – später Simbabwe – wurden als Beweis aufgeführt, dass die Organisation den bewaffneten Widerstand unterstütze und dabei, um ihr Ziel zu erreichen, sogar soweit gehe, Gruppen zu unterstützen, die Missionare töteten.⁶⁴¹ Doch nicht nur die Aktivitäten des WCC in Afrika wurden kritisiert, auch seine Tätigkeiten innerhalb der USA, denn – so der Artikel – der WCC würde subversive Kräfte und anti-kapitalistische Bewegungen unterstützen. Die Arbeit des PCR in den

⁶³⁷ Der Artikel ist leider nur als Zwischentext zu Millers Antwort im Archiv vorhanden, weshalb er im Archiv des WCC nur unter folgender Signatur zu finden ist: WCC 42.53.33 [Miller]. Response to Readers Digest Article "Karl Marx or Jesus Christ?". [o. O.] 24.7.1982.

⁶³⁸ "The Third World viewpoint is incarnate in General Secretary Philip Potter, a 61-year-old West Indian Methodist clergyman. Potter, who presides over a staff of nearly 300 from some 40 countries, makes no bones about his anti-Western, anti-capitalist attitude in his writings and speeches. He is fond of citing Marxist writers. He also admires black-power advocates like Stokeley Carmichael and Malcom X." (Ebd. S. 5).

⁶³⁹ WCC 42.53.33 [Miller]. Response to Readers Digest Article "Karl Marx or Jesus Christ?". [o. O.] 24.7.1982, S. 5.

⁶⁴⁰ In Südafrika wie auch in Simbabwe unterstützte das PCR humanitäre Projekte. Die Zahlungen liefen über eine Gruppen von Befreiungsaktivisten in der Region. Dieser Gruppe wurde vorgeworfen, einige Missionare getötet zu haben, was jedoch sowohl von der Leitung des PCR als auch von der Gesamtleitung des WCC angezweifelt wurde. Der konservative Journalist Stephen Chapman schrieb im Oktober 1978 einen Artikel in der Zeitschrift *The New Republic* mit dem Titel: "Killing for Christ: Rhodesians Die for Your Sins". Ernest Lefever schrieb ebenfalls ein Buch (Weltkirchenrat und dritte Welt), in dem er die Spekulationen rund um den Sonderfond des PCR aufarbeitete. Ronald Reagan – damals noch Kolumnist – soll gesagt haben, dass der einzige Weg sicherzustellen, dass die Spenden in den Kirchen nicht als Kugeln für Terroristen enden, sei, kein Geld an den WCC weiterzugeben (siehe dazu: Laine, Antti. *Ecumenical Attack against Racism: The Anti-Racist Programme of the World Council of Churches, 1968-1974*. Helsinki 2015).

⁶⁴¹ Verwiesen wurde hier etwa auf den Artikel in der Zeitung *Daily Express* aus London bzw. deren Schlagzeile "Blood Money - Rhodesian mission killers get cash aid -courtesy of world's churches" (siehe dazu: WCC 42.53.33 [Miller]. Response to Readers Digest Article "Karl Marx or Jesus Christ?".[o. O.] 24.7.1982, S. 3).

USA umfasste insbesondere Demonstrationen gegen bestehende Ungleichbehandlungen von Afro-Amerikanern oder Native Americans. Im Artikel "Karl Marx or Jesus Christ" wurde dem WCC vorgeworfen, fälschlicherweise die Bevölkerung der USA als rassistisch zu bezeichnen, denn Rassismus – so die Autoren – gäbe es in den USA nicht mehr. Weiter wurde dem WCC vorgeworfen, die kommunistische Partei und andere kommunistische Organisationen in den USA zu unterstützen. All diese Punkte veranlassten die Autoren des Artikels dazu, das PCR als Teil der kommunistischen Subversivbewegung, welche die Demokratie und den Kapitalismus abschaffen wolle, zu bezeichnen. Insgesamt sei das PCR damit ein Instrument des kommunistischen Regimes, um die USA zu schwächen.⁶⁴²

Die offizielle Antwort des WCC auf die vorgebrachten Vorwürfe kam vonseiten des Kommunikationsbüros. Darin stellte der WCC klar, dass der WCC bisher niemals Unterstützung für irgendwelche Kampfhandlungen an Guerillatruppen getätigt habe und dies auch weiterhin nicht der Fall sein werde. Gelder, die an unterschiedliche Organisationen flossen – wie etwa die Nationale Befreiungsfront in Simbabwe – seien zweckgebunden und als humanitäre Hilfe für die Opfer der Konflikte gedacht. Das Kommunikationsbüro verdeutlichte, dass der WCC Gruppen unterstütze, die gegen den Rassismus kämpften, selber jedoch Gewalt als Lösung ablehnten. Ähnlich den humanitären Hilfsprogrammen der UNO konzentriere sich die Arbeit des PCR auf die Linderung der Not der von den Auseinandersetzungen betroffenen Zivilbevölkerung. So würden etwa Bildung, Nahrung, medizinische Versorgung und Notunterkünfte für die Flüchtlinge bereitgestellt und die Reisekosten von Guerilla-Anführer getragen, die sich bereit erklärten, an Friedensverhandlungen teilzunehmen. Bisher gäbe es laut internen Untersuchungen keinerlei Belege dafür, dass Geld des WCC für Waffen ausgegeben worden sei.⁶⁴³ Weiter betonte die offizielle Stellungnahme, dass die Kirche keinen *capitalist overthrow* unterstütze, sondern viel mehr jegliches Unterdrückungsregime, ungeachtet dessen politischer Haltung, angehe. Allerdings räumten der WCC ein, dass die Kritik gegen kommunistische Staaten mit mehr Vorsicht angebracht werden müsse. Dies jedoch nicht, weil sich die Organisation mit den sozialen Ideen des Kommunismus identifiziere, sondern weil in diesen Staaten häufig die Meinungsfreiheit eingeschränkt sei. Durch zu deutliche Kritik könnte sich deswegen die Lage der christlichen Glaubensgemeinschaften in diesen Regionen noch weiter verschärfen. Zudem werde der WCC nur da aktiv, wo ein offizieller Antrag der Kirche gestellt würde, und dieser fehle im Falle der Kirchen aus sowjetischen Gebieten.⁶⁴⁴

Die öffentlichen Anschuldigungen beschränkten sich nicht nur auf einzelne Artikel. Einzelne Mitgliedskirchen drohten mit dem Ausstieg aus dem WCC, sollte sich die Politik nicht ändern, andere weigerten sich die 2%-Abgaben für die Entwicklungsprogramme des WCC zu entrichten. Die Parteinahme des WCC gegen das Apartheid-Regime in Südafrika veranlasste etwa die niederländischen Kirchen dazu, ihren

⁶⁴² Ebd., S. 7.

⁶⁴³ WCC 42.53.33 Friedly, Robert (Executive Director of the Office of Communication Christian Church). Karl Marx or Jesus Christ? Some answers to the Reader's Digest attack on the WCC. Genf 19.8.1982, S. 1-3.

⁶⁴⁴ Ebd., S. 3-4.

Rücktritt zumindest anzukündigen, und aufgrund des PCR drohten auch einige Mitgliedskirchen aus den USA mit ihrem Austritt. Durch den politischen Zermübungskampf und der anhaltenden Kritik unterschiedlicher Seiten wurde der innere Zusammenhalt des WCC geschwächt und auch die Aktivitäten des PCR in Nicaragua oder Chile stiessen weitere Bündnispartner vor den Kopf. Insgesamt stieg der Druck auf die Leitungsebene des WCC, politisch weniger heikle Positionen einzunehmen. Diese inneren Spannungen, der Druck von aussen und die Gefahr des Auseinanderbrechens der ganzen Organisation war einer der Gründe, weshalb sich der WCC insgesamt in den 1980er-Jahren stärker auf die innere Mission und weniger auf tagespolitische Themen fokussierte. Aufgrund der zunehmenden Bedeutung von NGOs und FBOs in der Entwicklungspolitik und dem gleichzeitigen Bedeutungsverlust der grossen Kirchen in ihren Gemeinschaften – insbesondere durch das Erstarken evangelikaler Kirchen – verlor der WCC mit den Jahren an Energie und Einfluss, sowohl in allgemeinen politischen Fragen als auch spezifisch in der Entwicklungspolitik.⁶⁴⁵

5.3 Die Vollversammlung in Vancouver 1983 - politischer Alarmismus und Weltchristentum

In den Jahren zwischen der fünften Vollversammlung in Nairobi 1975 und der sechsten Vollversammlung in Vancouver 1983 hatte sich sowohl das globale politische Klima als auch das Entwicklungsverständnis stark gewandelt. 1983 wurde Paul Abrecht pensioniert und mit ihm endete die Phase des "christlichen Pragmatismus."⁶⁴⁶ Der offizielle Bericht "Von Nairobi nach Vancouver"⁶⁴⁷ beschrieb die Veränderungen ausführlich und hob dabei folgendes hervor: In Nairobi sei die Stimmung noch von einem ungebrochenen Optimismus geprägt gewesen, einige afrikanische Staaten hätten erst kürzlich ihre Unabhängigkeit erreicht, die Menschen seien sich des ungerechten wirtschaftlichen Systems bewusster geworden und auch die Zivilbevölkerung nehme Anteil an den Ereignissen in der Entwicklungsregionen. Dieser Optimismus habe trotz der weiter vorherrschenden Spannungen im Nahen und Mittleren Osten, der Eskalation des Wettrüstens und der Verschlechterung der Lage in Lateinamerika oder der Militarisierung Asiens angehalten. Doch nun habe die steigende Arbeitslosigkeit in den Industrienationen den

⁶⁴⁵ Interviews: Elsi Arnold, Basler Pfarrerin und feministische Aktivistin seit 1960. Am 03.2.2018 in Basel. Ueli Haller, ehemaliger Pfarrer der Gemeinde Wohlen bei Bern und aktiver Teilnehmer an einigen Konsultationen des WCC. Am 22.02.2018 in Bern; Martin Robra, Mitarbeiter in URM und CICARWS, später aktiv im WCC als Mitglied des JPIC-Team. Am 15.6.2014 in Genf. Siehe zu persönlichen Berichten auch: Sjollem, Baldwin, Margot Käßmann, Doris Peschke; Dorothea Dilschneider (Hgg.). *Dem Rassismus widerstehen: persönliche Erinnerungen an das ökumenische Engagement gegen Apartheid und Rassismus*. Hamburg 2015; Raiser, Konrad. *Ökumene unterwegs zwischen Kirche und Welt: Erinnerungsbericht über dreissig Jahre im Dienst der ökumenischen Bewegung*. Berlin 2013; Robra, Martin. *Oikoumene - Gottes Reich kommt: alte Vorurteile - neue Aufbrüche*. In: Una Sancta: Zeitschrift Für Interkonfessionelle Begegnung, 93 (2008); Velan, Marc (Hg.). *En souvenir de Roland Dumartheray: missionnaire de la Mission de Bâle, 1921-2006*. Lausanne: Editions d'en bas, 2007; Robra, Martin. *Herausgefordert durch die Globalisierung: die Arbeit zu Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung*. In: Una Sancta: Zeitschrift Für Interkonfessionelle Begegnung, 137 (1999); Robra, Martin (Hg.). *Over leven: theologie van het leven: op zoek naar een nieuw oecumenisch model*. Utrecht 1996.

⁶⁴⁶ Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 394.

⁶⁴⁷ WCC 36.37 World Council of Churches. *Von Nairobi nach Vancouver 1975-1983: Offizieller Bericht des Zentralausschusses an die Sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Genf 1983.

Blick von den Entwicklungsregionen abgelenkt. Die Autoren des Berichtsempfanden die eigene Lage als so schlimm, dass die gleichzeitige Hilfe für andere Nationen nun als unmöglich erschien. Auch die Konzentration der naturwissenschaftlichen Forschung und der Technologieentwicklung auf den militärisch-industriellen Sektor wurde zunehmend als negative Entwicklung wahrgenommen, da hierdurch andere Wissenschaftszweige, wie die Erschliessung neuer Energieressourcen, vernachlässigt wurden. Auch der Waffenexport in Entwicklungsregionen unter dem Deckmantel der Entwicklung wurde zunehmend als Bedrohung für den Frieden wahrgenommen. Insbesondere die Aufrüstung wurde von den Autoren des Berichtes negativ wahrgenommen, da sich arme Länder aufgrund von Konfliktsituationen zunehmend verschuldeten. Auch die weit verbreitete Akzeptanz von diktatorischen Regimen aufgrund von einem falschverstandenen Gefühl der Stabilität und Sicherheit, das diese Diktaturen mit sich brachten, wurde kritisiert. Insbesondere, weil diese Systeme trotz offener und massiver Menschenrechtsverletzungen weiter international gestützt wurden: "Die Machthaber bemühen sich darum, Thomas Hobbes' Ausspruch zu beweisen, dass Menschen weder nach Glück noch nach Freiheit noch nach Gerechtigkeit streben, sondern vor allem anderen nach Sicherheit."⁶⁴⁸ Weiter hielt der Bericht jedoch auch einige positive Entwicklungen fest und betonte die aufkommende Hoffnung. Ein Kern dieser Hoffnungen war die wachsende Anzahl politisch aktiver Gruppen, die sich für mehr soziale Sicherheit und politische Partizipation einsetzten.⁶⁴⁹

Die Vollversammlung in Vancouver sollte gleichzeitig eine Bestärkung der weltweiten ökumenischen Gemeinschaft darstellen. Die Versammlung war bewusst als Teil eines grossen Treffens der christlichen Weltmissionsgemeinschaft geplant und wurde zu einer Mischung aus ökumenischem Kirchentag und grossem gemeinsamen Gottesdienst. Die Versammlung wurde begleitet von verschiedenen interkonfessionell geführten Gottesdiensten, in denen die unterschiedlichen Liturgien zu einem einzigen Netz verwoben wurden, womit die Einheit der Kirchen gefeiert wurde. Diese theologische Ausrichtung der Versammlung war spürbar. Die Diskussionen verschoben sich auf die Idee der inneren Erneuerung und dem Bedürfnis, wieder ein gemeinsames Bekenntnis zu erarbeiten. Die innere Mission sollte sowohl den Zusammenhalt der Kirchen erneuern als auch eine Annäherung zwischen Bevölkerung und Kirche erreichen.⁶⁵⁰ Eine weitere Neuerung war der zunehmende Einfluss von Frauen in Führungspositionen innerhalb des Rates. Die "alten Männer"⁶⁵¹ aus Uppsala⁶⁵² waren nicht mehr alleine. Somit begann sich die

⁶⁴⁸ Ebd., S. xiii.

⁶⁴⁹ Ebd., S. xiv.

⁶⁵⁰ Duguid-May. Die Ökumenische Bewegung, S. 275-280.

⁶⁵¹ Schilling. 1968 und die Ökumene, S. 97.

⁶⁵² Siehe dazu Kapitel C 2.3 Ein Aufbruch in neue Entwicklungsdiskussionen – Uppsala 1968.

bereits von Teni Simonian in Nairobi⁶⁵³ angesprochene patriarchale Struktur des Kirchenbundes zu lösen. Marga Bührig⁶⁵⁴ wurde in Vancouver 1983 als eine von drei Frauen in das Gremium der Präsidenten des WCC gewählt und war Teil dieser Bewegung von Frauen innerhalb des WCC. Sie engagierte sich in ihrer Amtszeit von 1983–1991 für feministische Theologie, gesellschaftliche Öffnung und die Friedensbewegung. Anhand ihres Beispiels wurde deutlich, welche zunehmend wichtige Rolle die Frauen innerhalb der Kreise des WCC spielten.⁶⁵⁵

Aufgrund der Ausrichtung der Versammlung auf die innere Mission und die internen Diskussionen um gemeinsame Liturgie und einer weltweiten Ökumene waren – im Gegensatz zu den vorangehenden Vollversammlungen in Uppsala und Nairobi – nur wenige Laien anwesend. Einer der wenigen anwesenden Ökonomen war Jan Pronk, der in seinem Beitrag seine eigene Haltung bezüglich der aktuellen Weltordnung deutlich machte. Er begann sein Referat mit der Feststellung: "Leben in Einheit [...] erfordert eine faire Verteilung von knappen Ressourcen, und das wiederum eine faire Verteilung von politischer Macht"⁶⁵⁶. Diese Verteilung, so Pronk, sei jedoch aufgrund der wirtschaftlichen Übermacht der Industrienationen aktuell nicht gegeben. Weiter kritisierte er, dass das Leben in Einheit stetig weiter in die Ferne rücke, denn die Armen seien schwächer als jemals zuvor und der Wille zu politischem Wandel in den Industrienationen sei geschwunden. Er glaubte an einen einzigen Ausweg – den internationalen demokratischen Sozialismus. Er blieb mit dieser Forderung nahe an den Ansätzen der CCPD, die ihn als Redner eingeladen hatte, betonte jedoch, dass in der aktuellen politischen Lage die Chance für die Einführung des internationalen demokratischen Sozialismus als neues globales System gering waren.⁶⁵⁷

Die Vollversammlung in Vancouver brachte nur wenig neue Diskussionsthemen hervor und die Ablehnung mehrerer von den einzelnen Fachgruppen eingereichter Berichte stellte die grösste Herausforderung für die Teilnehmer dar. Insbesondere zwei Berichte wurden von der Vollversammlung abgelehnt und zur Überarbeitung in die Fachgruppen zurückgeschickt. Zum einen wurde die Studie der Fachgruppe "Zeugnis in einer gespaltenen Welt" abgelehnt. Die Mitglieder der Fachgruppe hatte in ihrer Arbeit zur Mission – wie von einer Mehrheit gewünscht – am neuen Missionsverständnis, das die Kirche der Armen

⁶⁵³ Siehe dazu Kapitel C 5.1 Die Vollversammlung in Nairobi.

⁶⁵⁴ Sie hatte mehrere Ämter innerhalb des WCC inne und war seit der zweiten Vollversammlung des WCC in Evanston 1954, die sie noch als Gast besuchte, stets an den Versammlungen des WCC anwesend. Sie war eine der Gründerinnen der Bewegung 'Frauen für den Frieden' in der Schweiz und amtierte von 1988–1990 als Leiterin der Vorbereitungsgruppe für die Weltkonferenz "Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung" (JPIC) in Seoul. An dieser amtierte sie als Co-Präsidentin und förderte die Frage der Frauen innerhalb der Versammlung und des Konzeptes der JPIC. Sie beeinflusste die Frauenbewegung innerhalb der Kirche auch als Leiterin der Studienabteilung und Autorin mehrerer Bücher (Bührig, Marga. Spät habe ich gelernt, gerne Frau zu sein: eine feministische Autobiographie. Stuttgart 1999; Bührig, Marga. So kann es nicht weitergehen: ein Arbeitsdossier mit Erfahrungsberichten, grundsätzlichen Überlegungen, Anregungen, um jenen Frauen Mut zu machen, die sich mit Unfrieden, Rüstungswettlauf, Gewalt und Unrecht nicht abfinden wollen. Zürich 1983).

⁶⁵⁵ Arnold, Elsi. Marga Bührig: das Leben leidenschaftlich lieben – Gerechtigkeit leidenschaftlich suchen. Binningen 2003; Gespräch am 3.2.2018 mit Elsi Arnold, Lebensgefährtin von Marga Bührig und feministische Aktivistin.

⁶⁵⁶ Pronk, Jan. *Leben in Einheit: Die politischen Voraussetzungen zur ökonomischen Realisation eines ökumenischen Mandats*. In: Lothar Coenen, Wolfgang Traumüller (Hg.). Vancouver 1983 (Beiheft ÖR 48). Frankfurt a. Main 1984, S. 76-81, hier S. 76.

⁶⁵⁷ Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 312-323.

forderte, festgehalten. In dem Bericht wurde insbesondere die bisherige Mission für ihre paternalistische Haltung gegenüber der lokalen Bevölkerung kritisiert und einige Formen der Mission mit dem Kolonialismus verglichen. Dies führte dazu, dass eine grosse Gruppe von Delegierten der einzelnen Kirchenräte – viele von ihnen selber ehemalige Missionare – den Bericht als zu kritisch und einseitig ablehnten. Der zweite abgelehnte Bericht wurde von der Fachgruppe 6 unter dem Titel "Für Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen" eingereicht. Er wurde insbesondere wegen seiner militanten Sprache und radikalen Forderungen im Ganzen abgelehnt. Der deutsche Theologe Ulrich Duchrow, der den Bericht entscheidend mitgeprägt hatte, machte bereits in seiner Eröffnungsrede zur Präsentation der Fachgruppe deutlich, dass er die wirtschaftliche Ungerechtigkeit zur Bekenntnisfrage erheben wollte. Anhand der Antwort auf dieses Problem würde sich die Kirche in eine wahre und eine falsche Kirche scheiden, wobei für ihn die wahre Kirche die Kirche der Armen darstellte.⁶⁵⁸ Er kritisierte in seinem Text die aktuelle wirtschaftliche Ordnung und verurteilte sie als das Werk satanischer Mächte:

"Die Maschinerie der vorherrschenden wirtschaftlichen Ordnung macht jedes Jahr Millionen von Menschen arbeitslos. Wissenschaft und Technik werden missbraucht, um die Menschen zu unterdrücken und die Welt in einem wahnsinnigen Wettrüsten zu zerstören. Immer mehr Menschen werden gefangen gehalten und 'verschwinden', werden gefoltert, ihrer Religionsfreiheit beraubt, mit Gewalt verschleppt oder ins Exil getrieben. Wir legen diese Entwicklung als Götzendienst aus; sie entspringt der Sünde des Menschen und ist das Werk satanischer Mächte."⁶⁵⁹

Frau Andriamanjato⁶⁶⁰ bediente sich ebenfalls einer radikalen Sprache und beschuldigte in ihrem Beitrag "Wirtschaftliche und Gesellschaftliche Ursachen des Militarismus" den Westen der systematischen Ausbeutung des Südens in einer schlimmeren Form als zu Zeiten des Kolonialismus. Schlimmer insbesondere deswegen, weil gezielt gegen jene Regierungen vorgegangen würde, welche die eigenen Ressourcen zugunsten ihres Volkes zu nutzen gedachten. Sie glaubte, in der Politik der Industrienationen eine gezielte Destabilisierung jeder Regierung zu erkennen, "die es wagte, an die Interessen der transnationalen Konzerne und der sie schützenden Großmächte zu rühren."⁶⁶¹

Entwicklungspolitische Massnahmen wurden in Vancouver nicht mehr als ein Kernthema diskutiert, doch einzelne Fachgruppen setzten sich mit Themen der Entwicklung auseinander. So etwa auch die Fachgruppe 4 zum Thema "Den Bedrohungen des Friedens und des Überlebens begegnen". Die Diskussionen innerhalb dieses Gremiums folgten den Ergebnissen der MIT-Konferenz von 1979, verknüpften jedoch die einzelnen Punkte mit der Überzeugung des Kampfes gegen das Böse, wie er in der Bibel zu finden ist. Die Wissenschaft war laut dieser Untergruppe beteiligt an drei Krisen welche das Fortbeste-

⁶⁵⁸ Siehe dazu auch: Müller-Römheld. Bericht aus Vancouver 1983, S. 57-60.

⁶⁵⁹ Grotefeld, Stefan, Matthias Neugebauer, Jean- Daniel Strub, Johannes Fischer (Hgg.). Quellentexte theologischer Ethik: von der Alten Kirche bis zur Gegenwart. Stuttgart 2006, S. 461.

⁶⁶⁰ Hier war leider kein Vornahme auszumachen – weder in den Quellen noch in Berichten oder Teilnehmerlisten.

⁶⁶¹ WCC 36.3/6.2 [Frau Andriamanjato]. Wirtschaftliche und Gesellschaftliche Ursachen des Militarismus. Dok. Nr. GR5-6 an der 6. Vollversammlung des WSS 24.7.-10.8.1983 in Vancouver. [o. O.] 1983, S. 3.

hen und die Entwicklung der Menschheit gefährdeten und deshalb spezielle Aufmerksamkeit benötigten: "Today science and technology are decisively involved in three threats to survival in the contemporary world: the world arms race, economic domination and exploitation, and the ecological crisis."⁶⁶²

Die Fachgruppe nahm neue Technologien im Allgemeinen als zerstörerische Kräfte wahr und lehnte diese ab. Die Fachgruppe hielt – in Anlehnung an die Ansätze der CCPD – daran fest, dass die neuen Technologien ein Instrument der Unterdrückung seien und plädierte für die Anwendung der angepassten Technologie, da diese die Macht auf die lokale Bevölkerung übertrage. Anders als noch an der MIT-Konferenz wurde nun keineswegs mehr von einem wirtschaftlich oder ökologisch nachhaltigen Standpunkt aus argumentiert, sondern ausgehend von der Befreiungsideologie.

"In the developing countries the use of science and technology by the industrialized nations is perceived as a continuing instrument of domination. Technology is the springboard of modern economic life and in seeking to achieve economic progress these countries feel they are caught in an endless and unwinnable technological [sic] race in which they will never be able to play a leading part. Here again the price to be paid by whole communities is very high indeed. The introduction of advanced technology will almost certainly be destructive of traditional ways of life and the cycle of exploitation of resources and the associated pollution of the environment will be repeated."⁶⁶³

Insgesamt umfasste die Entwicklungsdiskussion an der Konferenz in Vancouver kaum neue Sachanalysen und vernachlässigte weitgehend die Erarbeitung gezielter Lösungen von Problemen unter Berücksichtigung der nötigen Expertisen. Die Diskussion wurde eher von einer "Mischung aus politischem 'Alarismus' und apokalyptischer Beschwörung der Mächte der Finsternis und des Lichts"⁶⁶⁴ geprägt. Als die drei Hauptbedrohungen für das Überleben der Menschheit wurden das Wettrüsten, die wirtschaftliche und politische Ausbeutung und die Umweltkrise definiert. Gleichzeitig wurde der Ansatz der JPSS als zu westlich und zu technokratisch empfunden und es wurde nach einem neuen Konzept gesucht. Die Versammlung in Vancouver verabschiedete eine Stellungnahme, in der sich die einzelnen Kirchen zu einem Engagement für soziale Gerechtigkeit bekannten. Diese Stellungnahme fusste auf einem gemeinsamen Verständnis von der Einheit der Kirchen, die über gemeinsame Gottesdienste – wie sie an der Vollversammlung selber zelebriert wurden – hinausgehen sollte.

Obwohl die Vollversammlung in Vancouver inhaltlich wenig Neues hervorbrachte, wurde hier eine zentrale Neuerung angestoßen, welche die Arbeit des WCC in den kommenden Jahren prägte. Trotz der weiter anhaltenden Kritik am PCR betonten die Kirchen in Vancouver ihr Engagement in Fragen der Gerechtigkeit. Sie setzten die Programmpunkte für die kommenden Jahre auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.⁶⁶⁵ Die in Vancouver angedachten neuen Leitlinien für die Arbeit des WCC sollten den Ansatz der JPSS als Gesamtkonzept ablösen. Der konziliare Prozess, in dem die neuen

⁶⁶² WCC 36.3/6.4 Issue Group V B. Human Survival – Science, Technology and the Human Future. 6. Vollversammlung 24. Juli – 10 August 1983, Vancouver, Kanada. [1983], S. 1.

⁶⁶³ Ebd., S. 2.

⁶⁶⁴ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 325-326.

⁶⁶⁵ Siehe dazu Kapitel C 6.2 Der konziliare Prozess: *Justice, Peace and Integrity of Creation*.

Leitbilder herausgearbeitet werden sollten, war ein Versuch, sowohl die Differenzen zwischen den einzelnen Abteilungen des WCC zu überwinden als auch eine gemeinsame Antwort auf die Hauptbedrohungen der Menschheit zu finden. Dieser Prozess sollte durch die Themen *Justice, Peace and Integrity of Creation* bestimmt werden, wobei jeder dieser Begriffe für eine der Hauptbedrohungen stehen sollte: Justice für den Kampf gegen wirtschaftliche und politische Ausbeutung; Peace – als Argument gegen das Wettrüsten und die aktiven Kriegshandlungen; Integrity of Creation – als theologisches Argument für den Umweltschutz. Die oben genannte Glaubenserklärung aus Vancouver und das neue Programm veränderte das Engagement des WCC. Wo zuvor durch den christlichen Pragmatismus und die Arbeit der CCPD der Schwerpunkt der Arbeit in der Erarbeitung sozialemischer Richtlinien und der Ausformulierung konkreter Entwicklungsprogrammen lag, wurde der Fokus nun auf ein christliches Bekenntnis und die innere Mission gelegt. Für die entwicklungspolitischen Programme hatte dies unter anderem ein Rückgang der finanziellen Ressourcen zur Folge.

6. Das Ende des Sonderweges 1985-1992

6.1 Zentrale politische Entwicklungen und Studien zur aktuellen Weltentwicklung

Die zweite Hälfte der 1980er-Jahre war geprägt durch die Entwicklungen in der Sowjetunion unter Michail Gorbatschow, der 1985 sein Amt als Generalsekretär der KPdSU antrat, und dem Ende des Kalten Krieges. Für die Staaten der Entwicklungsregionen veränderte sich sowohl politisch wie wirtschaftlich einiges. Viele der diktatorischen Regime verloren an Unterstützung und eine neue Welle der Demokratisierung setzte ein. Militärdiktaturen wie in Uruguay, Haiti oder Chile wurden beendet (in Argentinien bereits 1983) und in Südafrika wurde Nelson Mandela 1990 freigelassen. Wirtschaftlich war die Lage der Entwicklungsregionen jedoch bis auf wenige Ausnahmen prekär. Die Nationen in Lateinamerika und Afrika erholten sich nur langsam von der Schuldenkrise und wurden wiederholt von gewaltsamen Auseinandersetzungen erschüttert. Ebenso, wenn auch in weniger umfangreichem Masse, ging es den Nationen in Süd- und Südostasien, die einerseits weniger unter der anhaltenden Schuldenkrise litten, andererseits aber massive Probleme mit Umweltverschmutzung und rascher Urbanisierung bekamen. Die Zahlungsunfähigkeitserklärungen von aufstrebenden Ländern wie Mexiko oder Brasilien erschütterten das internationale Finanzsystem und der IWF forderte massive Sparmassnahmen von hilfeschenden Staaten. Diese Sparmassnahmen trafen die Ärmsten in überdurchschnittlichem Masse und wurden hauptsächlich zulasten der Sektoren Soziales und Bildung durchgeführt.⁶⁶⁶

Diese Sparpolitik wurde im Bericht der Südkommission scharf kritisiert, da sie den Grundsatz der Gerechtigkeit völlig ausser Acht lasse und zudem von der falschen Annahme ausgehe, dass strukturelle Mängel innerhalb kürzester Zeit zu beheben seien. Erst 1989 erkannten der IWF und die Weltbank an

⁶⁶⁶ Vergleiche hierzu: Nyerere, Julius (Hg.). *The Challenge to the South: The Report of the South Commission*. Oxford 1990, S. 55-73 (auch bekannt als Nyerere-Bericht).

ihrer 44. Jahrestagung in Washington an, dass ihre bisherige Schuldenpolitik in den Entwicklungsnationen versagt habe, und begannen mit einer Neuausrichtung der Massnahmen. Neben den finanziellen und wirtschaftlichen Krisen wurde in den 1980er-Jahren jene, die die Umwelt betraf, verstärkt wahrgenommen. Umweltkatastrophen waren nicht mehr regional eingeschränkt auftretende Phänomene, sondern hatten globale Ausmaße angenommen.⁶⁶⁷ Der 1987 erschienene Brundtland-Bericht stellte fest:

"Environmental degradation, first seen as mainly a problem of the rich nations and a side effect of industrial wealth, has become a survival issue for developing nations. It is part of the downward spiral of linked ecological and economic decline in which many of the poorest nations are trapped."⁶⁶⁸

Neben dem Brundtland-Bericht gab es den bereits erwähnten Report der Südkommission. In der Problemanalyse unterschied sich dieser kaum vom Brundtland-Bericht, allerdings zogen die Mitglieder der Südkommission teilweise andere Schlüsse – insbesondere in Bezug auf Entwicklungsfragen. Die Betonung lag weniger auf der Armutsbekämpfung durch gezielte Wirtschaftsförderung und dem Einbezug der Empfängerländer in die wirtschaftlichen Entscheide, sondern auf dem Kollektivbewusstsein des Südens. Die Botschaft war, dass, wer eine Entwicklung erleben wollte, sich auf seine eigenen Kräfte und die Zusammenarbeit mit anderen Entwicklungsregionen besinnen und die Ansätze der *basic-needs* und *participation* stärker miteinbeziehen müsse.

"The South cannot count on a significant improvement in the international economic environment for its development in the 1990s. The development of the South will therefore need to be fuelled by its own resources to a much greater degree than in the past. The countries of the South will have to rely increasingly on their own exertions, both individual and collective, and to reorient their development strategies, which must benefit from the lessons of past experience. [...] The balance between the different elements of a development strategy must necessarily be country-specific. But a self-reliant and people-centred development path will need to be guided by certain basic principles and objectives. [...] Priority must be given to meeting the basic needs of the people. There should be a strong emphasis on food security, health, education, and employment, all of which are essential for enhancing human capacities to meet the challenge of sustained development."⁶⁶⁹

Weiter betont der Bericht, dass Wachstum allein nicht eine Garantie für eine Entwicklung sei, sondern nur dann, wenn der Gewinn den Ärmsten zugutekomme und diese mit der nötigen Bildung, Gesundheitsversorgung und Nahrungsmittelsicherheit ausstatte. Um dies zu erreichen, müssten die bisherigen Entwicklungsansätze überdacht und wo nötig angepasst werden. Welche Schritte genau unternommen werden müssen, könne allerdings nicht in einer globalen Strategie entschieden werden. Vielmehr müsse jedes Land und jede Region für sich selbst herausarbeiten, welche Schritte nötig seien und so eine Entwicklungsstrategie finden, die neben dem wirtschaftlichen Wachstum gleichfalls das Wohlergehen der Bevölkerung steigern. Ausgehend von diesen zentralen Ansätzen empfahl der Bericht, Massnahmen für eine angepasste Landwirtschaft mit dem Ziel der Nahrungssicherheit zu ergreifen, Landreformen, um

⁶⁶⁷ Zaugg-Ott. Entwicklung oder Befreiung, S. 333-339.

⁶⁶⁸ Brundtland. Our Common Future, S. 13.

⁶⁶⁹ Nyerere. The Challenge to the South, S. 79.

allen Menschen den Zugang zur Ressource Boden zu ermöglichen, sowie Investitionen in die Infrastruktur, Bildung und Forschung anzuregen. Die Industrie solle ebenfalls gefördert werden, jedoch unter Berücksichtigung der lokalen Wirtschaft sowie der nachhaltigen Nutzung von Ressourcen.⁶⁷⁰

Beide Berichte nehmen einige Argumente und Zielsetzungen auf, welche die Entwicklungsdiskussion des WCC – und insbesondere jene der CCPD – bereits seit Jahren prägten. Die Resultate von Brundtland spiegeln sich in den Diskussionen der MIT-Konferenz und der Idee der JPSS. Die Analysen des Südbereichs hingegen lassen sich in den Reflektionen der CCPD und anderen befreiungstheologisch beeinflussten Gruppen des WCC finden. In den konziliaren Prozess *Justice, Peace and Integrity of Creation* (JPIC), der an der Vollversammlung in Vancouver eingeleitet wurde, flossen die Argumente beider Berichte mit ein.

6.2 Der konziliare Prozess: *Justice, Peace and Integrity of Creation*

Die Abteilung Kirche und Gesellschaft hielt trotz der Ablehnung des Beratungsausschusses zur JPSS und der Auflösung der Unterabteilung für JPSS durch den Zentralrat 1981 und dem daraus resultierenden Scheitern des Konzeptes bis zur Vollversammlung in Vancouver 1983 an den Ansätzen des JPSS fest. In Vancouver entstand mit dem Ansatz der JPIC ein Konzept, das den drei Hauptbedrohungen der Menschheit begegnen sollte und zum Ziel hatte, eine gemeinsame Stellungnahme aller christlichen Kirchen zu erreichen. Damit wurde das pragmatische Leitbild der JPSS, das in Zusammenarbeit mit gesellschaftlichen Gruppen und der Wissenschaft als Kompass für die in Richtung hin zu einer gerechteren Gesellschaft gelten wollte, abgelöst. Diese Ablösung war der letzte Schritt in einem langen Prozess, in dem die Kreise rund um die CCPD zunehmend Einfluss gewannen und die Akzeptanz des Ansatzes der Kirche der Armen stetig gewachsen war. Das Ziel war nun nicht mehr die Analyse und darauf aufbauende Reformen, sondern ein Bekenntnis, Widerstand und Aktion. Der neue Prozess sollte nicht mehr unter der Leitung der Abteilung Kirche und Gesellschaft stattfinden. Stattdessen sollte das Departement Gerechtigkeit und Dienst die Hauptverantwortung für die Vorbereitung der Weltkonferenz in Seoul 1990 zu "Justice, Peace and Integrity of Creation" übernehmen.⁶⁷¹ Ausserdem wurde JPIC als Grundsatz für alle Abteilungen verpflichtend eingeführt und nicht wie die JPSS als Richtlinie für die Arbeit gesehen.

Zur Vorbereitung der Weltkonferenz in Seoul wurden verschiedene Treffen arrangiert, um die unterschiedlichen Themen hierfür zu erarbeiten. Bereits 1988 traf sich das Exekutivkomitee des JPIC in Istanbul für die Untersuchung der Einbindung des JPIC-Prozesses in die einzelnen Gremien bzw. um dafür Richtlinien zu generieren. Ähnlich wie im Ansatz der JPSS fiel in diesem Prozess die Gewichtung einzelner Punkte den Interessensgruppen gemäß unterschiedlich aus. Der Punkt *Integrity of Creation* wurde

⁶⁷⁰ Ebd., S. 80-99.

⁶⁷¹ Zaugg-Ott. *Entwicklung oder Befreiung*, S. 357-360.

hauptsächlich von den Delegierten der Kirchen aus den Industrienationen betont. In den meisten Entwicklungsregionen lag der Fokus hingegen weiter auf dem Punkt der Gerechtigkeit und dem Frieden. In Asien bereitete die CCA eine Konferenz hinsichtlich der Realisierung des JPIC-Prozesses in der Region Asien vor. Bereits der Titel der Konferenz "The Mission of God in the Context of Suffering and Struggling People in Asia" wies auf die Gewichtung der einzelnen Themen hin.

"This conference will be an implementation of the findings of the studies and consultations completed so far. In a meeting in Singapore (March 1987) which reviewed the results, the option for people who suffer and struggle for justice and freedom was defined as an imperative for Christians and churches. In this way JPIC appears as a reformulation of the WCC programme for a Just, Participatory and Sustainable Society (JPSS). The liberation of people from oppressive forces, people seen both as the *ochlos* (the marginalized and oppressed) and as *ethne* in terms of their ethnic and national history, is the final purpose. The recognition of this option as essential to the Christian faith underscores the importance of a Christian political vision on the destiny of the people."⁶⁷²

In den Prozess der JPIC sollten die meisten Unterkategorien des WCC auf die eine oder andere Art eingebunden werden. In den Abteilungen des Departements Glaube und Zeugnis⁶⁷³ wurde die Einbindung des Konzeptes in die theologischen Grundgedanken und die Mission diskutiert. Hierbei strebte die Kommunikationsabteilung eine gemeinsame Stellungnahme mit der katholischen Kirche an. Das Departement Bildung und Erneuerung sowie die Abteilungen zur Förderung der Jugend und der Stellung der Frauen betonten nach einer gemeinsamen Konferenz ihre Bestrebungen, die JPIC-Ansätze umzusetzen. Selbst wenn alle Abteilungen des WCC den Prozess JPIC miteinbezogen, stellte er nur in der Departement Gerechtigkeit und Dienst und der Abteilung Kirche und Gesellschaft einen Schwerpunkt dar – so blieb die Diskussion des Konzeptes mehrheitlich in denselben Händen wie zuvor die JPSS. Die Unterabteilungen CCPD und CICARWS betonten den Gerechtigkeitsaspekt des Prozesses am stärksten und bekannten sich zur Annahme eines "fundamentally new value system based on justice, peace and the integrity of creation."⁶⁷⁴ Doch auch die Abteilungen der CCIA und des PCR bekannten sich zum Prozess und die *Church Medical Commission* (CMC) erklärte: "The CMC devotes attention to integrity of creation issues relating to health effects due to the abuse of the environment, and the moral implications of gene manipulation in medical and agricultural research."⁶⁷⁵

Im August 1988 fand in Hannover ein Treffen des Zentralausschusses anlässlich eines ersten Zwischenberichtes des JPIC-Prozesses statt. Die Bilanz der Tagung war ernüchternd, denn kaum ein Beitrag widersprach der Analyse von Carl von Weizsäcker, dass die Menschheit sich in einer Krise befinde, deren Höhepunkt noch nicht gekommen sei:

⁶⁷² WCC 38.0036 [s. N.] Justice, Peace and the Integrity of Creation: Progress Report. Dok. Nr. 21 am Executive Committee Meeting in Istanbul 7.-12.3.1988. Genf [1988], S. 2.

⁶⁷³ Siehe Anhang S. I-II.

⁶⁷⁴ WCC 38.0036 [s. N.] Justice, Peace and the Integrity of Creation: Progress Report. Dok. Nr. 21 am Executive Committee Meeting in Istanbul 7.-12.3.1988. Genf [1988], S. 9.

⁶⁷⁵ Ebd., S. 9.

"Beitrag auf Beitrag lieferte vielmehr eine klare, bisweilen erschütternd klare Bestätigung der sich zuspitzenden Krise. Und sogar die Natur brachte es fertig, 'ihren' Beitrag zur Verifizierung des kritischen Gesamtzustandes unserer Zivilisation zu liefern: während jener Konsultation ereignete sich das Chemieunglück im nahegelegenen Basel, bei dem Tonnen von giftigen Chemikalien in den Rhein geschwemmt, Millionen von Fischen getötet und die Trinkwasserversorgung zahlreicher Städte und Dörfer in Europa lahmgelegt wurde."⁶⁷⁶

In dem Bericht wurde die Vielfältigkeit der Krisen dieser Welt aufgezeigt – alles von Menschenrechtsverletzungen über ideologisch und/oder wirtschaftlich motivierte Kriegshandlungen bis zur "Arroganz menschlicher Herrschaft über die Schöpfung, die unter der ihr abverlangten Mühsal 'seufzt' [...]"⁶⁷⁷ – und die christliche Gemeinschaft als Ganzes aufgefordert, sich wieder verstärkt den globalen Problemen zuzuwenden und den Herausforderungen ihrer jeweiligen Region entsprechend Massnahmen zu ergreifen. Weizsäcker sprach in seinem Beitrag davon, dass die christliche Gemeinschaft weltweit gegen verschiedene Herausforderungen vorgehen müsse. In den Industrienationen müsse gegen die Aufrüstung und die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen vorgegangen werden. In den Entwicklungsregionen hingegen solle der Fokus auf dem Widerstand gegen Unterdrückung liegen und insbesondere die politische und wirtschaftliche Befreiung der Armen ins Auge fassen. Eine globale Herausforderung – so Weizsäcker – sei auch die Rolle der Frau in der Kirche und der Gesellschaft.⁶⁷⁸ Auf dieser Grundlage wurden die Kirchen aufgefordert, einen gemeinsamen Prozess zu erarbeiten, an dem nicht nur die unterschiedlichen Konfessionen innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft beteiligt werden sollten, sondern gleichsam Vertretungen aus anderen Religionen. Ziel sollte eine starke, solidarische, gemeinsame Erklärung zum Abschluss der Weltkonferenz 1990 sein.⁶⁷⁹

Im Mai 1989 trafen sich die europäischen Kirchen in Basel, um ein gemeinsames Dokument zur Vorbereitung auf die Weltkonferenz in Seoul zu erstellen. Anders als bei den meisten bisherigen Konferenzen wurde in Basel nicht ein vorgefertigter Text in kleineren Kreisen diskutiert. Vielmehr fand die Diskussion öffentlich statt und alle Teilnehmenden konnten sich einbringen. Für die Anwesenden war die Konferenz in Basel "der unwiderlegbare Beweis dafür, dass wir überall unsere weiterhin bestehenden Trennungen hinweg etwas aufzubauen vermögen, wenn wir uns die Hand reichen und anerkennen, dass unsere Gemeinsamkeiten schon stark genug sind [...]"⁶⁸⁰ Die bereits in Vancouver aufgefallene Integrationskraft des neuen Ansatzes wurde auch hier spürbar. Die Idee der Einheit der Kirchen, wie sie in Vancouver geschaffen wurde, führte hier zu einer Erleichterung der Integration unterschiedlicher theologischer Auslegungen. Neben den gemeinsamen theologischen Standpunkten aus Vancouver hatte auch das Ende der Sowjetunion und das Gefühl eines Aufbruches in eine neue, gemeinsame Zukunft Einfluss auf

⁶⁷⁶ WCC 37.88.01/2.2.1 [s. N.]. Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (JPIC). Zwischenbericht: Eine regionale Übersicht. Dok Nr. 2.2.1 am Meeting des Zentralausschusses vom 10.-20.8.1988 in Hannover. [o. O.] [1988], S. 1.

⁶⁷⁷ Ebd., S. 1.

⁶⁷⁸ Ebd., S. 2-3.

⁶⁷⁹ Ebd.

⁶⁸⁰ WCC 4222.9.01/3 JPSS. Basel – 89: Das Fest des Volkes Gottes. Basel 1989. Diverse Paper zu Justice, Peace and Integrity of Creation, S. 6.

die Resultate aus Basel.⁶⁸¹ Neben einer äusserst allgemein gehaltenen Stellungnahme zu einem neuen Lebensstil, Menschenrechten und der Schaffung einer gerechteren Gesellschaft wurde der Punkt der Umwelt besonders scharf hervorgehoben: "Wir betrachten es als Skandal und Verbrechen, dass der Schöpfung weiterhin nicht wiedergutzumachende Schäden zugefügt werden [...] Unser Ziel ist eine internationale Umweltordnung."⁶⁸²

Die Konferenzen in Istanbul, Hannover und Basel dienten der Vorbereitung der 1990 in Seoul stattfindenden Versammlung zu Gerechtigkeit, Frieden und der Bewahrung der Schöpfung. Ausgehend von den Vorbereitungsdokumenten wurde in Seoul erneut auf die vier grundlegenden Herausforderungen verwiesen⁶⁸³ und die Kirchen dazu aufgefordert, sich nicht weiter hinter einer falschen Frömmigkeit zu verstecken und ihre Verantwortung in der Weltgemeinschaft zu übernehmen. Die Zukunft wurde düster gemalt, denn die Welt befinde sich "vor vielfältigen Bedrohungen, die so bedrängend sind, so gehäuft und so miteinander verflochten sind, dass man vom Beginn eines Kampfes auf Leben und Tod für das Überleben auf diesem Planeten sprechen"⁶⁸⁴ müsse.

Weiter geht der Bericht auf die festgelegten Stellungnahmen gegen die Armut und die Beteiligung am Kampf für die Ärmsten sowie die bereits diskutierte Haltung gegen Militarisierung und für die Abrüstung ein. Zudem wurde auch das Problem der Umweltverschmutzung im Bericht von Seoul stärker differenziert und nicht mehr hinter einem allgemein gehaltenen Begriff verschleiert. Vielmehr wurden in dem Bericht von Seoul konkrete Probleme genannt. So wurden beispielsweise die Treibhausgase, das Ozonloch, der Rückgang landwirtschaftlicher Nutzflächen (Stadtentwicklung, Erosion, Wüstenbildung, Übernutzung durch chemische Dünger), die Verschlechterung von Wasserqualität, die Entwaldung und Zerstörung von Lebensraum und das damit einhergehende Artensterben, die Produktion und Entsorgung von Giftmüll und sonstige weltweite Verseuchung, die Nutzung und der Missbrauch der Biotechnik sowie die "hemmungslose Ausplünderung der Ressourcen" angesprochen. Erstmals wurden auch direkt die Missstände in den Entwicklungsregionen angesprochen. So wurde festgehalten, dass in diesen Regionen die zunehmende Orientierung der Bevölkerung an den Lebenszielen der industrialisierten Konsumgesellschaft zu einem Verlust der eigenen Kultur führen würde. Der Bericht kam dabei zu folgendem Schluss:

"Hinter den Bedrohungen für die Umwelt steckt die Gier der Industriestaaten nach hemmungsloser Ausplünderung der begrenzten Ressourcen dieser Erde. Häufig drängen die Machthaber in den Län-

⁶⁸¹ Duguid-May. Die Ökumenische Bewegung, S. 283-285.

⁶⁸² WCC 4222.9.01/3 JPSS. Basel – 89: Das Fest des Volkes Gottes. Basel 1989. Diverse Paper zu *Justice, Peace and Integrity of Creation*, S. 7.

⁶⁸³ Die herrschende Weltwirtschaftsordnung und die Schuldenkrise, sowie die Strategien der totalen Sicherheit (Militarismus) und die Umweltprobleme wie etwa der Treibhauseffekt.

⁶⁸⁴ WCC 4222.9.02/5 Bührig, Marga. Zwischen Sintflut und Regenbogen: Bundesschlüsse für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung. Fertiger Entwurf zur Weltversammlung von Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung vom 6.-12.3.1990 in Seoul. Basel Weihnachten 1989.

dern der Dritten Welt ihre Gesellschaften in die gleiche Richtung. Wissenschaftliche Untersuchungen und der gesunde Menschenverstand sagen uns jedoch, dass wir uns bei der Nutzung der natürlichen Ressourcen beschränken müssen, weil ihre Vorräte begrenzt sind."⁶⁸⁵

Weiter ging der Konferenzbericht auf die theologischen Grundannahmen der JPIC ein. Jene wurden in Seoul wie folgt formuliert:

"Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sind drei unterschiedliche Begriffe, die aber miteinander verbunden sind, weil sie sich auf die gleiche Realität beziehen: die gute und ganzheitliche Qualität des Lebens, die der Absicht und dem Willen Gottes in seinem Bund mit den Menschen entspricht. Das bedeutet ein Leben in der rechten Beziehung zu Gott, ein Leben mit erfüllten Beziehungen zwischen Menschen und Gemeinschaften und ein Leben in harmonischer Beziehung zur ganzen Schöpfung."⁶⁸⁶

Dabei betonte der Bericht, dass jeder der drei Kernpunkte als Ausgangspunkt genommen werden könne. Die Gerechtigkeit sei etwa nur dann erreichbar, wenn die Gesellschaften in Frieden miteinander lebten und die ganze Schöpfung achteten. Frieden wiederum sei nicht nur die Abwesenheit von Krieg. Die Überwindung von Feindschaft und der Aufbau einer gerechten Gesellschaft zwischen allen Menschen und der Schöpfung gehörten ebenso dazu. Auch die *Integrity of Creation* müsse zwingend eingehalten werden, da Gerechtigkeit und Frieden nur bestehen könnten, wenn für alle genügend Ressourcen vorhanden seien. Dass diese grundlegenden und miteinander verknüpften Ansätze bisher noch nicht umgesetzt wurden, liege insbesondere daran, dass der Mensch heute mehr denn je von Gier und dem Willen, die Natur zu dominieren, getrieben sei. Allerdings – so der Bericht – trage auch die Kirche und die Theologie ihre Teilschuld daran:

"Auch die Theologie ist keineswegs frei von Schuld und muss sich Vorwürfen stellen! Wir sind in die Irre geführt worden durch Theologien, die Geschichte und Natur voneinander trennen und Gottes Wirken auf Kosten seiner fortwährenden Fürsorge für die Schöpfung auf die 'Heilsgeschichte' beschränken; die das Evangelium des Kreuzes mit einer triumphalistischen Religion verwechseln, die Christen zu der Annahme verleitet hat, Gott verlange von uns, die Welt für Christus zu 'erobern'; die die eschatologische Verheissung des Neuen Bundes in einer so utopischen oder 'überweltlichen' Weise darstellen, dass sie das Leben hier auf Erden letzten Endes nicht betrifft; die auf Macht und Herrschaft setzen und von einem patriarchalischen Missverständnis von Gottes souveräner Herrschaft geprägt sind; die der 'Religion' des Fortschritts verbunden sind und kein tieferes Verständnis von den menschlichen Abgründen und Ängsten entwickeln können; die Spiritualität und Befreiung, Seele und Körper, Glauben und Politik voneinander trennen; die von politischen Ideologien in Anspruch genommen worden sind, die die christliche Solidarität mit den Armen, den Marginalisierten, den Unterdrückten und denen, die auf Erden keine Fürsprecher finden, unterminieren."⁶⁸⁷

6.3 Die Vollversammlung in Canberra 1991

In der Vollversammlung des WCC in Vancouver wurde die Verschiebung der Aufmerksamkeit – von der Entwicklungspolitik hin zur inneren Mission – bereits deutlich. Daneben fand an dieser Tagung trotzdem ein Austausch zu entwicklungspolitischen Themen statt und es ließen sich neue Tendenzen für mehr Umweltengagement nachvollziehen. Nach der Vollversammlung beschäftigten sich unterschiedliche

⁶⁸⁵ Ebd., S. 16.

⁶⁸⁶ Ebd., S. 24.

⁶⁸⁷ Ebd., S. 30.

Gremien innerhalb des WCC mit gesellschaftspolitischen Fragen, insbesondere zu den neuen Schwerpunkten Menschenrechte, Flüchtlingshilfe und die Bekämpfung struktureller Armut. Der 1984 als Generalsekretär des WCC eingesetzte Emilio Castro aus Uruguay galt als eine der Schlüsselfiguren für diese neue Ausrichtung des Engagements der Kirchen. Während der sozialen Unruhen im Uruguay der 1970er-Jahre hatte Castro wesentlichen Anteil an der Förderung des Dialogs zwischen den politischen Gruppierungen, und ihm wurde 2006 für sein Engagement für die Menschenrechte und die Bekämpfung der strukturellen Armut in Lateinamerika von der chilenischen Regierung der Orden de Bernardo O'Higgins verliehen. Diese neuen Schwerpunkte und der 1987 erschienene Brundtland-Bericht führten zu einem neuen Aufschwung der Entwicklungsdebatten innerhalb des WCC und der ihm angeschlossenen Kirchen. Die siebte Vollversammlung in Canberra wurde durch unterschiedliche äußere Umstände geprägt. Neben dem politischen Chaos in Folge des Zusammenbruchs des sozialistischen Systems der Sowjetunion war das letzte Jahrzehnt von menschengemachten Umweltkatastrophen (Schweizerhalle in Basel, Reaktorunglück von Tschernobyl) geprägt. Ausserdem wurden durch den Austragungsort des Treffens die Rechte von indigenen Völkern (im Falle Australiens der Aborigines) in den Fokus gerückt und damit die Diskussion über Rassismus wiederaufgenommen. Der Zeitpunkt der Tagung war ebenfalls ungünstig, denn durch den soeben ausgebrochenen Zweiten Golfkrieg war die Teilnahme vieler Delegationen ungewiss. Wie bereits in Seoul wurde im Schlussbericht zu Canberra erneut betont, dass das Überleben der Menschheit gefährdet sei und sich die Menschheit darüber bewusst werden müsse, dass der Mensch nicht der König der Schöpfung, sondern ein Teil eines Systems sei, welches als Ganzes zu betrachten sei und es zu schützen gelte.⁶⁸⁸ Die Vollversammlung in Canberra fand unter dem Motto "Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung!" statt. Die Betonung der Heiligen Geistes und der Bewahrung der Schöpfung wies bereits darauf hin, dass weltliche Themen weniger im Zentrum stehen sollten. Die Kernpunkte der Diskussionen bildeten der theologische Umgang mit den gegebenen Herausforderungen und waren somit weit stärker auf theologische Fragen ausgerichtet als die vorangehenden Vollversammlungen. Auffallend war zudem, dass nun kein Laie mehr als Redner eingeladen wurde und Canberra damit seit Uppsala 1968 die erste Vollversammlung ohne Laienbeteiligung darstellte. Die Beschlüsse von Canberra regten gleichwohl eine Neustrukturierung des WCC an, durch welche die Arbeit des WCC stärker in den Prozess der JPIC eingeflochten werden konnte.

Die Annahme der neuen Richtlinien von JPIC brachten eine Ausweitung der für entwicklungspolitische Massnahmen zu berücksichtigenden Faktoren mit sich. Nachdem sich die Aufgabenstellung der Kirchen 1966 von der Rettung der Seele durch die Missionierung hin zum Schutz der Schwachen verschoben hatte, wurde in Canberra 1991 die bisher stark sozialpolitische Arbeit der Kirchen auf die ganze Schöpfung ausgeweitet. Die JPIC wurde als Theologie des Lebens gelesen, in der alle Lebensformen – auch die

⁶⁸⁸ Müller-Römheld, Walter (Hg.). Im Zeichen des Heiligen Geistes: Bericht aus Canberra. Offizieller Bericht der siebten Vollversammlung des Ökonomischen Rates der Kirchen, 7.-20.2.1991 in Canberra/Australien, Frankfurt am Main 1991, S. 10.

Wälder und die Meere – geschützt werden mussten. Allerdings betonten bereits in Seoul einige Teilnehmer die beginnende Krise der ökumenischen Bewegung. Durch das Ende des Kalten Krieges war die Rolle des WCC als Vermittler zwischen den Fronten beendet. Zuvor stellten die Kirchen – und damit auch der WCC – eine Brücke zwischen den Ost-West-Blöcken dar. Sie vermittelten zwischen der Sowjetunion, den kapitalistischen Staaten und den blockfreien Staaten, doch dieser integrative Faktor fiel mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion weg. An der Versammlung in Canberra traten dadurch Konflikte um die Bewahrung der Tradition an die Oberfläche und insbesondere die russisch-orthodoxe Kirche stellte ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung in Frage. Durch das Ende der Sowjetunion konnte sich die Kirche wieder vermehrt auf ihre eigenen Ansätze und die Bewahrung der Tradition – wie es für eine orthodoxe Kirche Kernaufgabe war – konzentrieren.⁶⁸⁹ Vor diesem Hintergrund brachen über den Vortrag einer jungen Koreanerin heftige Diskussionen aus. Sie hatte hierbei zum Thema der Versammlung den Glauben an den Heiligen Geist mit dem Glauben an den Geist des Wassers, der Erde, der Luft und des Feuers – als Reflexion des Heiligen Geistes in anderen Kulturen – verbunden. Die theologische Herausforderung hinter dieser Aussage wurde von vielen Mitgliedskirchen begrüßt und etwa der amtierende Generalsekretär des WCC Emilio Castro betonte, dass die Kirche in Europa sich zunehmend bewusst darüber werden müsse, dass sie die Deutungshoheit über die Auslegung der Schrift nicht mehr inne habe und dass nur eine Neuauslegung des Glaubens die Säkularisierung und das Primat der Wissenschaft in den Industrienationen durchbrechen könne.⁶⁹⁰ Die orthodoxen Kirchen hingegen bekundeten ihren Unmut über den Vortrag und betonten, dass ein Unterschied zwischen der Kirche in ihrem sozialen Umfeld – in diesem wurde Anpassung und politische Positionierung geduldet – und der theologischen Auslegung der Schrift bestehe – hier sollte das gemeinsame Festhalten an der apostolischen Tradition gefördert werden. Bereits 1975 hatten sich die orthodoxen Kirchen gegen eine zu offene Auslegung der Kirchentradition ausgesprochen. Dieselben Kreise warfen nun der Koreanerin Synkretismus – also eine unzulässige Vermischung von verschiedenen Glaubenssystemen – vor. Allerdings stellte ihr Beitrag nur den Stein des Anstosses dar, die Auseinandersetzung war eine weitaus ältere. Bereits 1971 bei der Gründung der Abteilung Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien und an der Vollversammlung in Nairobi 1975 war diese Spaltung zu Tage getreten.⁶⁹¹ Der interreligiöse Dialog, wie er von den Kirchen in Asien vertreten wurde, entsprach damals der Aufbruchsstimmung und dem Glauben an die Schaffung einer Weltkirche. Diesem Prozess hatten sich die orthodoxen Kirchen während ihrer teilweisen Isolation aufgrund des Kalten Krieges nur teilweise angeschlossen. Nun, da sie ihre eigene Position wieder offener vertreten konnten, weil sie den Schutz des WCC nicht mehr benötigten, sprachen sie sich deutlich gegen diesen eingeschlagenen Weg aus. Damit hinterfragten sie nicht zuletzt

⁶⁸⁹ Duguid-May. Die Ökumenische Bewegung, S. 287-288.

⁶⁹⁰ WCC 361.001/8.1 [Castro, Emilio]. Report of the General Secretary. Dok Nr. 8.1 an 7th WCC Assembly 7.-20.2.1991 in Canberra 1991. [o. O.] 1991, S. 6.

⁶⁹¹ Siehe dazu Kapitel C 5.1.2 Die Auswirkungen der Diskussionen in Nairobi.

die Arbeit des WCC seit den 1970er-Jahren. Diese grundlegende Kritik führte zu einer erneuten tiefen Spaltung des WCC, was dessen Einfluss auf die einzelnen Kirchen einschränkte.⁶⁹² Durch die zusätzliche Herausforderung in Gestalt der seit Anfang der 1980er-Jahren aufkommenden evangelikalen Kirchen fielen die Aktivitäten des WCC zunehmend auseinander und beim 50. Jahrestag des WCC 1998 beschrieben viele Beobachter die ökumenische Bewegung als "zerfasert und wenig zielgerichtet."⁶⁹³

7. Zwischenfazit: Eine christliche Dimension der Nachhaltigkeit?

Hier sollen kurz die Fragen reflektiert werden, die an dieses Kapitel gestellt wurden. Es soll aufgezeigt werden, welche entwicklungspolitischen Konzepte die Diskussion des WCC prägten, wie diese von politischen Strömungen beeinflusst wurden und wie die Nachhaltigkeitsdiskussion reflektiert wurde. Zudem soll aufgezeigt werden, wie das Zusammenspiel mit der UNO und anderen säkularen Organisationen die jeweiligen Diskussionen prägte.

Religion galt lange als Hemmnis für Entwicklung. Ausgehend von dieser Grundannahme wurde sie auch nicht als entscheidender Faktor in der Herausbildung von Entwicklungskonzepten gesehen und in der Forschung zur Geschichte der Entwicklungspolitik entsprechend vernachlässigt. Auch die möglichen Zusammenhänge zwischen Religion und dem heiligen Gral der Entwicklungspolitik – der nachhaltigen Entwicklung – wurde erst in neueren Forschungsarbeiten⁶⁹⁴ eingeschlossen.

Wie die vorangehende Studie zeigt, ist die Frage, ob das ganzheitliche Entwicklungskonzept der Kirchen einen Einfluss auf die Nachhaltigkeitsdebatte hatte, schwierig zu beantworten. Die Untersuchung der Diskussionen der einzelnen Abteilungen des WCC zeigte hingegen deutlich, dass diese von der säkularen Entwicklungsdiskussion und realpolitischen Entwicklungen beeinflusst wurden. Wie auch die säkulare Entwicklungsdiskussion wurden zentrale politische Veränderungen – wie etwa die Dekolonisation und die damit verbundenen Freiheitsbewegungen – in der Entwicklungsdiskussion innerhalb des WCC reflektiert. In diesem Prozess entstand die Dependenztheorie, welche die bis dahin kaum angezweifelte Grundpositionen der Modernisierungstheorie herausforderte. Die Dependenztheorie war wiederum Voraussetzung für das Erstarken der befreiungstheologischen Interpretationen von Entwicklungspolitik innerhalb des WCC. Als durch den *Club of Rome* die ökologischen Faktoren der Entwicklung ins Rampenlicht gezogen wurden, manifestierte sich dies gleichsam in der Diskussion der Unterabteilungen des WCC. Sowohl SODEPAX und CCPD als auch die Abteilung Kirche und Gesellschaft lancierten spezifische Studien zu diesem Thema. Durch die enge Verknüpfung mit dem Ansatz der Bewahrung von Gottes Schöpfung wurde der Umweltschutz innerhalb der christlichen Diskussionen stärker eingebunden als der wirtschaftliche Faktor – zumindest in der theoretischen Diskussion. Die Verbindung der drei Felder

⁶⁹² Duguid-May. Die Ökumenische Bewegung, S. 287-291.

⁶⁹³ Ebd., S. 290.

⁶⁹⁴ Johnston. Religion and Sustainability.

im Rahmen des neuen Leitbildes JPIC entstand zeitgleich mit der Diskussion rund um den Brundtland-Bericht und reflektierte wiederum die säkulare Diskussion der aktuellen Entwicklungsstrategien.

Sowohl die Diskussion innerhalb des WCC als auch jene der säkularen Entwicklungseinheiten basierten auf den im Brundtland-Bericht herausgearbeiteten sieben normativen Prinzipien der Nachhaltigkeit. Bereits vor dem Erscheinen des Berichtes wurden diese Prinzipien in der christlichen Entwicklungsdebatte eingebunden.⁶⁹⁵ Dabei bilden die drei Prinzipien Grundbedürfnisse, Gerechtigkeit und Partizipation direkte Überschneidungspunkte mit den Ansätzen der Entwicklungspolitik des WCC seit 1970. Weitere Überschneidungen finden sich etwa im Ansatz der Intra-Generations-Gerechtigkeit, die im Brundtland-Bericht genannt wird. Diese bildete eines der Kernelemente der Entwicklungspolitik des WCC – insbesondere der CCPD – die Priorität der Entwicklungsaktivität für die Armen. Die Flankierung der Wirtschaftsförderung mit Massnahmen zur sozialen Sicherheit und Stabilität einer Gesellschaft gehörten bereits in den 1970er-Jahren zu Forderungen an die kirchliche Entwicklungspolitik. Diese decken sich mit den Sphären Soziales und Ökonomie in der klassischen Nachhaltigkeitslehre. Im Unterschied zu Ansätzen der Modernisierungstheorie waren diese flankierenden Massnahmen für das Nachhaltigkeitskonzept und für die Entwicklungsprogramme des WCC jedoch keine Begleiterscheinungen, die weggelassen werden konnten, sondern die Kernelemente einer gerechten Wirtschaftsförderung.

Bei der Untersuchung der einzelnen normativen Prinzipien, die später in der Idee der nachhaltigen Diskussion eingebunden wurden, wird also deutlich, dass diese im Einzelnen in der Diskussion des WCC wiederzufinden sind. Gerechtigkeit, Partizipation und die Absicherung der Grundbedürfnisse finden sich in den Entwicklungsansätzen des WCC. Allerdings verschob sich der Fokus der einzelnen Abteilungen. Während SODEPAX und CCPD die Aspekte Gerechtigkeit und Partizipation betonten, konzentrierte sich die Arbeit der Abteilung Kirche und Gesellschaft eher auf die Strategie der Grundbedürfnisse und der Ausformulierung des Prinzips der gemeinsamen, aber differenzierten Verantwortung.

Das Primat der Armen und die damit verbundene Forderung an die Kirchen, an der Seite der Armen zu stehen, war der Kernaspekt der Entwicklungsabteilung CCPD⁶⁹⁶ und gleichzeitig ein steter Konfliktfaktor mit anderen Abteilungen. Bereits 1970 an der Konferenz in Nemi⁶⁹⁷ wurden die unterschiedlichen Anforderungen an die Industrieländer und die Entwicklungsregionen angesprochen. 1979 an der Weltkonferenz über "Glaube, Wissenschaft und die Zukunft" am *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) wurde die Diskussion um gemeinsame Prinzipien, aber differenzierte Verantwortung erneut aufgenommen. Dabei wurde von den Anwesenden unter anderem herausgearbeitet, dass je nach Entwicklungs-

⁶⁹⁵ Diese sieben waren: Prinzip der Bedürfnisse; Prinzip der inter-generationellen Gerechtigkeit; Prinzip des intra-generationellen Gerechtigkeit; Prinzip der gemeinsamen, aber differenzierten Verantwortung; Prinzip der Gerechtigkeit; Prinzip der Partizipation; Prinzip der Gleichstellung der Geschlechter (vergleiche hierzu auch: Baker. Sustainable Development, S. 45-54).

⁶⁹⁶ Siehe dazu Kapitel C 5.2.1 CCPD: Die "Kirche der Armen" – ein altes Konzept wird untermauert.

⁶⁹⁷ Siehe dazu Kapitel C 3.3.1 Erste Ansätze einer gemässigten Entwicklungsstrategie.

stand einer Nation ein unterschiedlicher Zugang zu Umweltfragen gefunden werden soll. Während sowohl Industrienationen als auch Entwicklungsregionen versuchen sollten, umweltfreundlich zu produzieren, wurde das Schwergewicht der Verantwortung bei den Industrienationen und deren Konsumverhalten gesehen. Diese sollten ihre Produktion von nachfrageorientiert auf bedarfsorientiert umstellen, in erneuerbare Energien investieren und auf einen minimalen Verbrauch nicht erneuerbarer Ressourcen achten. Den Empfängerländern hingegen sollten grössere Kontingente an nicht erneuerbaren Ressourcen zugestanden werden, so dass ihre Industrie nicht unter den Massnahmen zu leiden hatte. Die Ressourceneffizienz sollte trotzdem auch hier gelten, ebenso wie die Massnahmen zum Schutz der Umwelt.

Ein zentraler Unterschied zwischen der säkularen und der christlichen Entwicklungsdiskussion war zudem der deutlich direktere Einfluss der Empfängerländer. Aufgrund der Struktur des WCC und den einzelnen regionalen Kirchenräten wurden die Stimmen der Kirchen aus den Entwicklungsregionen innerhalb des WCC bereits früher und mit grösserem Gewicht eingebunden als innerhalb einer Organisation wie der UNO. So prägten etwa die asiatischen Kirchen mit ihrem Mittelweg – Einheit trotz Vielheit – die Diskussion in verschiedenen Gremien. Durch den interreligiösen Dialog und der daraus entstehenden Kooperation – insbesondere in Asien – kam es zu einem regen Austausch zwischen unterschiedlichen Entwicklungskonzepten. Zudem zeigte sich der Einfluss der Kirchen aus den Entwicklungsregionen auch durch den Einfluss der Befreiungstheologie auf die Entwicklungsdiskussion innerhalb der Abteilung SO-DEPAX und auf die Ansätze der CCPD. Insbesondere in Letzterem war der Grundgedanke der direkten Einbeziehung der lokalen Kräfte in der Umsetzung vor Ort – sowohl in Projektförderung als auch in der Gründung lokaler Entwicklungseinheiten – deutlich auszumachen. Die Ergebnisse dieser Erfahrungen flossen jeweils auch in die weitere Diskussion innerhalb der Abteilungen ein – was sowohl aus den Studienarbeiten als auch in den einzelnen Diskussionssträngen an den Vollversammlungen deutlich herauszulesen ist.⁶⁹⁸

SODEPAX kam als Verbindungsstelle zwischen der katholischen und der protestantischen Kirche eine Sonderposition zu. In der Entwicklungsdiskussion dieses Gremiums wurden die Diskussionen zwischen Befreiungstheologen und der Sozialethik der protestantischen Kirchen verbunden. Weiter konzentrierten die Mitarbeiter von SODEPAX ihre Analysen der Entwicklungsstrategie auf die Verbindungen von Frieden, Ökologie und die Bedürfnisse der lokalen Bevölkerung. Diese Verbindungen und der Fokus der Entwicklungsarbeit wurde auch nach dem Ende des Gremiums – insbesondere durch personelle Überschneidungen – in die Entwicklungsdiskussion der CCPD eingebunden. Durch diese Übergabe von SODEPAX an CCPD wurde auch die Fokussierung der Entwicklungsbemühungen auf die Belange der Armen und deren Befreiung von Ersterer an Letztere weitergegeben. Die Einflüsse der Befreiungstheologie waren – in einer schwächeren Ausprägung – auch innerhalb der Abteilung Kirche und Gesellschaft spürbar.

⁶⁹⁸ Siehe dazu: Kapitel C 3.2 Der Anfang des CCPD und die Entwicklungsstrategie des WCC.

Durch die Verantwortung der Abteilung für den direkten Austausch zwischen der Wissenschaft und den Kirchen wurde die Diskussion hier jedoch tendenziell weniger idealistisch geführt. Dadurch wurden die Entwicklungsansätze des WCC sowohl von der idealistisch geprägten Idee der Option für die Armen und Befreiung durch Revolution als auch von der Diskussion über wissenschaftliche Erkenntnisse, Technik und Natur geprägt.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass nach einem anfänglichen Entwicklungsoptimismus innerhalb des WCC spätestens mit der Vollversammlung in Nairobi 1975 eine Resignation eingesetzt hatte. Entwicklung verlor an Wichtigkeit innerhalb des politischen Programms des WCC und die einzelnen Kirchen konzentrierten sich nach Nairobi zunehmend auf die Rückbesinnung auf innere Werte des Christentums. Der Schwerpunkt der Diskussionen verschob sich damit verstärkt auf Fragen der inneren Mission, theologischen Leitlinien und gemeinsamen Glaubensbekenntnissen. Trotz der sinkenden Relevanz innerhalb des WCC führten die einzelnen Entwicklungsgremien innerhalb des WCC ihre Entwicklungsbestrebungen weiter. Die Weiterbeschäftigung mit Umweltfragen zeigte sich etwa in der aktiven Beteiligung des WCC an der Anti-AKW-Bewegung.⁶⁹⁹

Trotz der Übereinstimmungen zwischen den beiden Diskussionssträngen wäre der Rückschluss, dass Nachhaltigkeit ein christliches Konzept sei – oder zumindest massgeblich christlich geprägt wäre – ein unzulässiger Zirkelschluss. Viel eher kann gesagt werden, dass der christliche Schöpfungsglaube, der sowohl in den Ansätzen der JPSS als auch im konziliaren Prozess JPIC vorhanden ist, die Nachhaltigkeit voraussetzen, das Nachhaltigkeitsverständnis des Brundtland-Berichts jedoch weder zwingend den christlichen Schöpfungsglauben noch irgendeine andere religiöse Deutung der Natur voraussetzten.⁷⁰⁰ Allerdings zeigt die Analyse der Entwicklung der Ansätze eine personelle Verknüpfung der beiden Denkweisen. Bereits der Bericht des *Club of Rome* wurde durch katholische Mitarbeiter im Gremium von den Entschlüssen des *Populorum Progressio* beeinflusst und damit auch die frühe Diskussion innerhalb der UNO. Der ökumenische konziliare Prozess für JPIC war ein wichtiger Wegbereiter für die Diskussion in Rio und es gab direkte Überschneidungen zwischen der Trias der ökumenischen Diskussion und der Trias von Ökologie, Ökonomie und Sozialem – also der Botschaft von Rio.⁷⁰¹ Die gefundenen Übereinstimmungen zwischen den Diskussionen der säkularen Entwicklungspolitik und derjenigen des WCC erstaunen nur wenig, wenn man sich der personellen Überschneidungen der beiden Diskussionsstränge bewusst wird. Sowohl die Kommissionsleiterin der Brundtland-Kommission – Gro Harlem Brundtland – als auch einzelne Kommissionsmitglieder wie etwa Maurice Strong waren zentrale Figuren in der Entwicklungsdiskussion des WCC. Beide hatten am Konzept der JPSS mitgearbeitet und trugen das Konzept in die weltpolitische Debatte hinein. So prägten Überlegungen aus diesem theologisch geprägten Denken

⁶⁹⁹ Siehe dazu: Schramm. Evangelische Kirche und Anti-AKW-Bewegung.

⁷⁰⁰ Littig, Beate. Religion und Nachhaltigkeit: Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen. Münster 2004, S. 101.

⁷⁰¹ Rosenberger, Michael. Was dem Leben dient: Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozess der Jahre 1987-89. Stuttgart [u.a.] 2001, S. 11-129.

die Diskussion des Brundtland-Berichts, und damit indirekt auch die Rio Deklaration 1992 – allerdings wurde die theologische Programmatik abgeschwächt und stattdessen mit säkularen Begrifflichkeiten begründet. Erst 1997 betonten die Kirchen in ihrer Erklärung "Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" den Nachhaltigkeitsbegriff wieder, nun war dieser aber eng mit den Diskussionen des WCED und der UNCED verknüpft.

Nachhaltigkeit wurde in der säkularen Diskussion oft als eine bestimmte Form der Wirtschaftlichkeit verstanden, in der das ökonomische Denken Nachhaltigkeit im Sinn von einem ausgeglichenen Umgang mit Knappheit, Kapital oder Nutzenfunktion der Natur definierte. Die Berücksichtigung sozialer Aspekte bei der Wirtschaftsförderung war hingegen direkt verknüpft mit einer altruistischen Motivation für globale Solidarität. Diese wiederum war Teil der von der Kirche verbreiteten Botschaft Jesu und dem Verständnis der Kirche als Anwalt der Schwachen und Armen. Weiter wurde in den Diskussionen des WCC wiederholt die Notwendigkeit der Unterscheidung des Seins und des Habens angeschnitten und die damit verbundene Verurteilung des Massenkonsums. Diese Haltung wurde sowohl von den Ansätzen der JPSS als auch im neuen Leitbild der JPIC thematisiert und die Umerziehung der Gesellschaft in diese Richtung von beiden Ansätzen angestrebt. Die Überwindung des Massenkonsums war eines der Grundanliegen der Debatte um umweltverträgliche Wirtschaft und galt damit als einer der Kernpunkte der nachhaltigen Entwicklungskonzeption. Im Allgemeinen kann festgehalten werden, dass es einen Austausch zwischen der säkularen und der christlichen Entwicklungsdebatte gab und sie sich gegenseitig beeinflussten. Auf einer theoretischen Ebene – oder einer argumentativen, wenn es um die explizite Ausformulierung von Entwicklungsansätzen geht – kann hingegen ein Unterschied festgehalten werden. Während in der Formulierung von säkularen Entwicklungsplänen die wirtschaftlichen Ansätze oft im Fokus standen und versucht wurde, diese sozialverträglich und umweltschonend umzusetzen, hoben die christlichen Organisationen die Umwelt und die soziale Gerechtigkeit auf das Podest und der wirtschaftliche Gewinn wurde weniger betont. So gesehen schuf die vierte Dimension der Nachhaltigkeit, die christlichen Werte, keine abweichenden Ansätze, sondern veränderten lediglich die Balance zwischen den drei Teilen der Nachhaltigkeit und den normativen Prinzipien, die in diesen vorhanden sind. Allerdings sind dies Nuancen, die oft ausschliesslich in den theoretischen Überlegungen zu den einzelnen Projekten feststellbar bleiben. Inwiefern sich dieser Fokus der mit dem WCC verbundenen christlichen Organisationen auf soziale Gerechtigkeit und Umwelt auch in den regionalen Anwendungen der Ideen feststellen lässt oder ob doch die wirtschaftliche Rentabilität der einzelnen Projekte entscheidend war, soll in den weiteren Forschungskapiteln am Falle Indonesiens aufgearbeitet werden.

D Entwicklungspolitik des indonesischen Kirchenrates

In diesem Kapitel geht es um den indonesischen Kirchenrat und seine interne Entwicklungsdiskussion sowie dessen Einbettung in den regionalen Kirchenrat und Kooperation mit der indonesischen Regierung. Nach einem kurzen Einblick in den asiatischen regionalen Kirchenrat und dessen spezifischen Eigenheiten wird ein knapper Überblick zur Entwicklung des Kirchenrates und seiner Verbindung zur indonesischen Regierung gegeben. Im Anschluss wird die interne Entwicklungsdiskussion und die Kooperation mit anderen Entwicklungsgremien dargestellt.

1. *Christian Conference of Asia (CCA)* – Kooperation und Konflikte

Asien als Region besitzt eine komplexe Vielfalt an unterschiedlichen Kulturen, Staatsformen und Kolonialerfahrungen.⁷⁰² Entsprechend komplex gestaltete sich auch die Lebenswelt der christlichen Gemeinschaften in dieser Region, auch da die christlichen Gemeinden in vielen asiatischen Regionen – mit Ausnahme der Philippinen, Ost-Timor und Teile Koreas – eine Minderheit der Bevölkerung darstellten.⁷⁰³ Hervorzuheben ist zudem die riesige Diversifizierung der christlichen Traditionen. Es gibt gleich zwei zentrale Phänomene, die den Pluralismus der christlichen Gemeinden in Asien hervorbrachten. Bereits sehr früh wurden unterschiedliche christliche Traditionen in Asien eingeführt – etwa durch syrische oder koptische Händler. Mit der Erschliessung der Region durch katholische und protestantische Missionare⁷⁰⁴ wurden die christlichen Traditionen noch weiter diversifiziert. Doch die grösste Vielfalt entstand durch die unterschiedliche Entwicklung indigener Kirchen⁷⁰⁵ in der Region.⁷⁰⁶

Die Unruhe in der Zeit der Dekolonialisierung und der Wirtschaftsaufschwung in einigen asiatischen Nationen prägten die Bildung der dortigen regionalen Vertretung des WCC. Auch die angesprochene Divergenz bildete eine der grossen Herausforderung für die Gründung eines gemeinsamen Rats. Wie bereits dargelegt, wurde 1959 mit der *East Asia Christian Conference* (EACC) ein erster Versuch, die Kirchenräte zu koordinieren, angedacht. Durch die Ausweitung dieses Gremiums auf ganz Asien und der

⁷⁰² Siehe dazu: Kim, Mikyoung (Hg.). *Routledge Handbook of Memory and Reconciliation in East Asia*. London 2019; Fuchs, Eckhardt (u.a.) (Hgg.). *A New Modern History of East Asia*. Göttingen 2018; Kim, David W. (Hg.). *Colonial Transformation and Asian Religions in Modern History*. Newcastle upon Tyne 2018; Six. *Secularism, Decolonisation, and the Cold War in South and Southeast Asia*; Akita, Shigeru (u.a.) (Hgg.). *The Transformation of the International Order of Asia. Decolonization, the Cold War, and the Colombo Plan*. New York 2015; Neumann, Marlène (u.a.) (Hgg.). *Asien: Geschichte, Konflikte, Transformationen*. Berlin 2012.

⁷⁰³ Siehe dazu auch: Phan, Peter. *Christentümer im Asien des 20. Jahrhunderts (1910-2010)*. In: Schjørring/Holger/Hjelm/Ward. *Geschichte des globalen Christentums Teil 3*, S. 421-460, hier, S. 425-430.

⁷⁰⁴ Katholische Missionen in Indien gab es bereits 1579 und mit protestantischen Missionsorganisationen wie der Basler Mission kam auch die protestantische Mission ab 1820 nach Asien. Die evangelische Mission stieg im 18. Jh. mit dem Aufstieg Englands und Hollands zu Kolonialmächten an. In der Hochphase der Mission – im 19. und 20. Jahrhundert – führte die Professionalisierung und übergeordnete Organisation der Missionen zu einem erneuten Anstieg unterschiedlicher Missionsgemeinden in Asien (siehe dazu: Aritonang/ Steenbrink. *A History of Christianity in Indonesia*).

⁷⁰⁵ Siehe dazu: Bhakiaraj, Paul Joshua. *Forms of Asian Indigenous Christianities*. In: Wilfred, Felix (Hg.). *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*. New York 2014, S. 171-181.

⁷⁰⁶ Wilfred, Felix. *General Introduction*. In: Wilfred. *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, S. 1-11, hier S. 3.

Umbenennung in *Christian Conference of Asia* (CCA) 1975 entstand ein regionaler Kirchenrat, dessen interne Strukturen jedoch fragil blieben.⁷⁰⁷ An der ersten Vollversammlung der CCA unter neuem Namen – der sechsten Vollversammlung seit 1959 – nannte Tahi Bonar Simatupang⁷⁰⁸ in seiner Rede die internen Spannungen als Kern der Schwierigkeiten und betonte seine Hoffnung, dass diese Aufgabe von dem neuen Gremium gelöst werden könne. Simatupang strich dabei insbesondere den Unterschied zwischen der asiatischen Welt, die Kolonialismus und Revolutionen durchlebt habe, und den Gesellschaften Australiens und Neuseelands heraus sowie den Unterschied zwischen dem kommunistischen China und dem übrigen Asien. Er unterstrich, dass eine zwingende Voraussetzung für ein reibungsloses Funktionieren des Rates der gegenseitige Respekt und das Zuhören sei.⁷⁰⁹

Im Juli 1970 – kurz nach der Konferenz in Montreux im Januar desselben Jahres – fand in Tokyo die *Asian Ecumenical Conference for Development* statt, an der neben Delegierten von Kirchenräten aus ganz Asien mehrere Fachkräfte aus Wirtschaft und Entwicklungsarbeit teilnahmen. Die Debatten des WCC flossen in die theologische Entwicklungs-Diskussion in Asien ein, und die CCA definierte Entwicklung als "the development of people in their dignity as persons and the achievement of freedom, justice and peace in the human community."⁷¹⁰ Gleichzeitig wurde versucht, einen Mittelweg zwischen den polarisierenden Positionen bezüglich der Kernaufgabe der Kirchen – Missionierung oder Befreiung von Unterdrückung – welche die Diskussion der Kirchenräte in den Industrienationen prägten, zu finden. Um diesem Dilemma zu entgehen, schufen die Vertreter der asiatischen Kirchenräte eine theologische Perspektive auf die Aufgaben der Entwicklungspolitik. Diese enthielt eine kritische Bekräftigung der Anliegen und Ziele der Entwicklungsarbeit, ohne dabei die Aufgabe der Seelsorge zu vernachlässigen. Diesen Mittelweg vertraten die Delegationen der asiatischen Kirchen oft auch an den entsprechenden Verhandlungen innerhalb des WCC.⁷¹¹ Der Entwicklungsansatz sollte die Entscheide und Diskussionen innerhalb des WCC berücksichtigen, sich jedoch auf eine regionale Ausformulierung der Ziele konzentrieren. Weiter kündigten die Teilnehmenden an, dass die Kooperation zwischen den einzelnen Kirchen in Asien verstärkt werden sollte. Eine stärkere Konzentration auf regionale Kooperation und ein gleichzeitiges Loslösen von der WCC-Zentrale in Genf und den europäischen Partnerkirchen stellte das Ziel der folgenden Jahre dar.⁷¹²

⁷⁰⁷ Duguid-May. Die Ökumenische Bewegung, S. 249-250.

⁷⁰⁸ Siehe zu Simatupang auch weiter oben, Fussnote 315, S. 66.

⁷⁰⁹ ANI PGI 301 449 Simatupang, Tahi Bonar. Towards the sixth Assembly of the Christian Conference of Asia. Singapur 25.2.1975, S. 1-10.

⁷¹⁰ ANI PGI 301 449 Than, U Kyaw (General Secretary of the EACC). Churches in Asia and the Search for a Development/Service Strategy. Beitrag zu der Asian Ecumenical Conference for Development (EACC und SODEPAX) in Tokyo vom 14.-22. 07.1970. [Singapur] 2.7.1970, S. 1.

⁷¹¹ Vergleiche hierzu: Kapitel C 1. Eckpunkte der Organisationsgeschichte und Organisationsstruktur.

⁷¹² ANI PGI 301 449 Than, U Kyaw (General Secretary of the EACC). Churches in Asia and the Search for a Development/Service Strategy. Beitrag zu der Asian Ecumenical Conference for Development (EACC und SODEPAX) in Tokyo vom 14.-22. 07.1970. [Singapur] 2.7.1970, S. 1-8.

Ein Thema, das an der Konferenz breit diskutiert wurde, war die – etwa von Jeremias Montemayor betonte – Entfremdung der einzelnen Kulturen von ihren eigenen Entwicklungswegen durch die Kolonialisierung. Wie Montemayor in seinem Konferenzbeitrag betonte, glaubte er, dass durch die Kolonialisierung und die Einflüsse von aussen eine gewisse Lethargie in der Bevölkerung Asiens entstanden sei. Diese sei nur zu überwinden, wenn die Entwicklungsansätze den Bedürfnissen, Zielen und Traditionen der lokalen Bevölkerung angepasst würden. Eine Möglichkeit, entsprechende Entwicklungsparadigmen zu entwerfen, sah Montemayor insbesondere bei den lokalen Kirchen, da diese mit der Bevölkerung in direktem Kontakt stünden. Durch die langfristige Anwesenheit der Kirchenmitarbeiter in ihren Gemeinden und der direkten Beteiligung an deren Alltag seien die Vertreter der Kirchen diejenigen, die am ehesten den Bedürfnissen der lokalen Bevölkerung angepasste Entwicklungskonzepte entwerfen könnten. Damit schloss er sich der Entwicklungsdirektiven der CCPD an und stellte sich hinter die Idee der Kirche der Armen.⁷¹³

Auch Koko Soedjatmoko⁷¹⁴ betonte die Notwendigkeit eines eigenen, an die regionalen Bedürfnisse angepassten Konzeptes. Gleichzeitig kritisierte er die bisherige Entwicklungspolitik in vielen asiatischen Ländern, die, so Soedjatmoko, hauptsächlich den Eliten und den Regierungen zugutegekommen wäre – nicht zuletzt in seinem eigenen Heimatland Indonesien. Er betonte, dass auch eine stimmige Entwicklungsstrategie nach den Bedürfnissen einer Gesellschaft noch keine Garantie für den Erfolg sei, da sich sowohl politische Konstellationen als auch soziale Umstände in einem stetigen Wandel befänden und sich so auch die Bedürfnisse einer Gesellschaft veränderten. Er plädierte bereits 1970 für eine Entwicklungspolitik, in der die sozialen Aspekte, die wirtschaftlichen Herausforderungen und die internationalen politischen Strukturen im Zusammenhang berücksichtigt werden sollten. Insbesondere betonte er seine Befürchtung, dass unreflektierte entwicklungspolitische Massnahmen in einem Land, in dem unterschiedliche Religionsgemeinschaften und kulturelle Gruppen eine Möglichkeit der friedlichen Koexistenz gefunden hatten, zu Unruhen führen könnten. Er verwies auf die Notwendigkeit, Faktoren wie Religion und Tradition stärker in die lokalen Entwicklungstraditionen einzubeziehen, damit das Gleichgewicht einer friedlichen Koexistenz nicht gefährdet werde.⁷¹⁵

⁷¹³ WCC 4202.066 Montemayor, Jeremias. Process of Development in the Asian Society. Beitrag zu der Asian Ecumenical Conference for Development (EACC und SODEPAX) in Tokyo vom 14.-22.7. 1970. Vortrag gehalten am 15.7.1970, S. 1-16.

⁷¹⁴ Koko Sodedjatmoko war indonesischer Botschafter in den USA und in den Prozess der Forschung zu *Limit to Growth*, der interreligiösen Organisation *Southeast Asian Cultural Group* sowie weiteren internationalen Verbindungen zu sozialer Entwicklung der Region eingebunden. Ausserdem arbeitete er in den 1970er-Jahren an den Entwicklungsrichtlinien der indonesischen Entwicklungspläne (REPELITA II) mit. Durch seine scharfe Kritik an der Entwicklungspolitik Indonesiens wurde er von den indonesischen Behörden als subversives Element bezeichnet und wurde bereits 1974 zunehmend als *persona non grata* gesehen. "He disclosed that his present situation is more than unpleasant – the travel ban, the interrogations, and, above all, the fact that an increasing number of people, in apprehension, avoid being seen with him or talking to him." (siehe dazu: WCC 4202.072 [Charlie] (Asian Religious and Cultural forum on Development). Trip To Indonesia 10.11.-18.11.1974. [Jakarta] 18.11.1974, S. 1).

⁷¹⁵ WCC 4202.066 Soedjatmoko, Koko (indonesischer Botschafter in den USA). Religion and the Development Process in Asia. Beitrag zu der Asian Ecumenical Conference for Development (EACC und SODEPAX) in Tokyo vom 14.-22.7. 1970. Vortrag am 15.7.1970, S. 1-12.

Der Abschlussbericht der Tagung⁷¹⁶ sprach sich für die Herausbildung eigener regionaler Entwicklungsansätze aus und betonte gleichzeitig die nötige Kooperation mit dem WCC und den einzelnen Gremien der Dachorganisation. Die Kooperation mit den staatlichen Behörden und Organisationen wie der UNO wurden ebenso betont wie die spezifischen regionalen Unterschiede. Bereits im Schlussbericht des Workshops zu Struktur und Wandel betonten die Anwesenden die zentralen Elemente der Beteiligung der Menschen an der Entwicklung ihrer Region, die Befreiung von staatlicher Repressionen und die Notwendigkeit einer stärkeren Kooperation innerhalb der asiatischen Länder.⁷¹⁷

In den Jahren 1973 bis 1984 fanden mehrere Konferenzen der CCA mit entwicklungspolitischem Fokus statt. Durch die regionalen Aktivitäten von SODEPAX und CCPD ab etwa 1970 wurden die Themen Befreiung und Kirche der Armen zunehmend stärker diskutiert. Insbesondere durch den gezielten Aufbau von lokalen Organisationen durch die CCPD entstand eine grosse Eigendynamik in einzelnen Regionen Asiens. Eine weitere Besonderheit war der starke Fokus auf die interreligiöse Zusammenarbeit, die, wie bereits angesprochen, in Asien als zentrale Aufgabe der Kirchenräte wahrgenommen wurde.⁷¹⁸ Die politischen Differenzen zwischen der CCPD und der Abteilung Kirche und Gesellschaft prägten auch die Diskussion in Asien massgeblich. Die radikalere Forderung nach Befreiung der CCPD und der Wunsch nach einer Reformation der Gesellschaften in einem auf Stabilität abzielenden Massnahmenkatalog – wie er von der Abteilung Kirche und Gesellschaft angestrebt wurde – spaltete auch die CCA tief und verhinderte teilweise eine engere Kooperation.⁷¹⁹ Einige der aktiven Kirchen in Asien gerieten durch den Einfluss dieser unterschiedlichen Ansätze auf die eigene entwicklungspolitische Diskussion in Konflikt mit der jeweiligen Regierung, denn wie es der Verteidigungsminister Singapurs Goh Keng Swe ausdrückte: "The combination of two elements – the destabilizing forces resulting from development and the necessity for political stability – introduced a challenge of unprecedented proportions for Asian societies."⁷²⁰

Einigkeit schien der Rat nur auszustrahlen, wenn eine Kritik von aussen an den Rat herangetragen wurde. So kritisierte etwa der deutsche Theologe Dr. Peter Beyerhaus 1975 den WCC für den Versuch des interreligiösen Diskurses, denn ein solcher Dialog "would lead to a syncretism of world religions, which will finally lead to the loss of the uniqueness of Christianity"⁷²¹, so Beyerhaus. Er betonte weiter,

⁷¹⁶ WCC 4202.066 Lee, In Ha (Executive Secretary AECD). Liberation – Justice – Development: Workshop Reports and Recommendation. Abschlussbericht zu AECD – Asian Ecumenical Conference for Development in Tokyo vom 14.-22.7.1970. Tokyo 25.7.1970.

⁷¹⁷ Ebd., S. 35-43.

⁷¹⁸ ANI PGI 301 449 East Asia Christian Conference. Report and Recommendation. Bericht: Consultation on a regional Service and development strategy for Asia, Bangkok 1.-3.3.1973. Singapur 1973, S. 1-12.

⁷¹⁹ HUA ICCO 289 403 Perkins, Harvey. A historical overview. Paper für das CCA Development Forum vom 26.-30.11.1984 in Singapur. Singapur 1984, S. 11.

⁷²⁰ ANI PGI 301 449 Tahi Bonar, Simatupang. Towards the sixth Assembly of the Christian Conference of Asia. Singapur 25.2.1975, S. 6.

⁷²¹ HUA ICCO 289 400 CCA. WCC "Humanist Ideology" Attacked. In: CCA News, 10:5 (15.4.1975), S. 4.

dass der Fokus der Kirchen auf der Mission liegen müsse, denn es gäbe mehr "spiritual suffering in the world than physical suffering"⁷²². Somit würde die sozio-politische und humanistische Arbeit des WCC niemandem helfen, wenn sie nicht auch dessen Herz erreichen würde. Die Diskussion, die Beyerhaus damit auslöste, traf in Asien einen Nerv, denn hier lebten seit Langem interreligiöse Gemeinschaften friedlich zusammen, und solche Aussagen wurden als gefährlich für die innere Balance wahrgenommen.⁷²³ Beyerhaus machte diese Aussage kurz vor der Vollversammlung in Nairobi und erstmals trafen sich die asiatischen Kirchen in einer Sondersitzung, um an dieser eine gemeinsame Stellungnahme betreffend ihrer Haltung zum interreligiösen Dialog abzugeben. In dieser Stellungnahme wurde die Haltung der asiatischen Kirchen noch einmal verdeutlicht: Die zentrale Bedeutung des religiösen Austausches für das Zusammenleben in Asien wurde hervorgehoben und gleichzeitig die ablehnende Haltung der Abgrenzung gegenüber – wie sie in den Augen der Delegierten aus Asien in Europa und den USA gelebt wurde – betont. Sie verdeutlichten, dass aufgrund der multi-religiösen Gemeinschaften in Asien eine Isolation der christlichen Gemeinden eine grössere Gefahr für diese darstelle als die – insbesondere von europäischen Kirchen betonte – Vermischung mit anderen Religionsgemeinschaften. Sie gaben deutlich zu verstehen, dass sie die Streitigkeiten zwischen den einzelnen Glaubensrichtungen, wie Europa sie früher kannte, in Asien nicht wiederholen wollten. Damit traten die international noch unerfahrenen Kirchen Asiens erstmals für eine gemeinsame Position ein.⁷²⁴

Obwohl die Wichtigkeit gemeinsamer Handlungsstrategien und Richtlinien betont wurde, konnte das Zentralkomitee der CCA nicht verhindern, dass die Vollversammlung in Bangalore im Mai 1981 stärker von Differenzen und Konflikten als von Einigkeit und Kooperation geprägt wurde. Gordon Shaw nahm als Vertreter des WCC an dieser Versammlung teil und berichtete von inneren Spannungen und dem – in seinen Augen – unzulässigen Desinteresse der einzelnen Anwesenden an den Diskussionsbeiträgen. Insbesondere der letzte Punkt schien ihm entscheidend für die Dysfunktionalität des Rates:

"It was very noticeable that as soon as arrangements for elections had been completed by the Nominations Committee, but before any discussion on the mandate for the next five years had begun, a significant number of representatives left the Assembly either to return home or to do other business. Even though it had been planned for a meeting of the newly-elected General Executive Committee to be held during the Assembly, this could not happen because insufficient numbers were available to constitute a quorum."⁷²⁵

Ausserdem – so Shaw weiter – sei es für die CCA dringend nötig, eine eigene finanzielle Basis zu schaffen, da der regionale Kirchenrat zu stark von den Geldern aus Genf abhängig sei. Zumal der Rat dadurch keine wirkliche Möglichkeit hatte, die Mitgliedskirchen für deren Abhängigkeit zu kritisieren: "Whenever the CCA criticises its member churches for their dependence on foreign aid, the CCA's own dependence

⁷²² Ebd., S. 5.

⁷²³ Ebd., S. 1-6.

⁷²⁴ HUA ICCO 289 400 CCA. *Asian Voices in Nairobi*. In: CCA News, 10:13 (15.12.1975), S. 9-10.

⁷²⁵ HUA 1134 1784 Shaw, Gordon. The Christian Conference of Asia Seventh Assembly. 7. Assembly CCA in Bangalore 18.-28.5.1981. Dok Nr. 2C21/954. [o. O.] Juni 1981, S. 3.

makes the criticism sound hypocritical.⁷²⁶ Shaw betonte dabei, dass nicht nur die fehlenden Sanktionsmassnahmen gegen Kirchen, die ihren Beitrag nicht leisteten, problematisch seien, sondern ebenso dass der Rechenschaftsbericht als einziges Dokument nicht mit den teilnehmenden Delegationen des WCC und anderer westlicher Organisationen geteilt wurde. Durch diese Weigerung, den Rechenschaftsberichts offenzulegen, wuchsen das Misstrauen und der Zweifel daran, ob sich der Vorstand der CCA wirklich der prekären finanziellen Lage bewusst war. Diese Vermutung wurde zudem durch das Ausblenden finanzieller Diskussionen in der Versammlung gestärkt. Ein weiterer Beleg für die Ignoranz bezüglich der begrenzten Ressourcen sah Shaw in den Zukunftsplänen des Rates. Anstelle der geforderten Konzentration und Reduktion der Aufgaben und der Ausarbeitung von klaren Kernkompetenzen sahen die Pläne der Vollversammlung eine Erweiterung der Aufgaben und einen Ausbau der Einsatzregionen vor.⁷²⁷

Aufgrund der Zusammensetzung der CCA kam es stets zu Spannungen und Widersprüchen zwischen den einzelnen Abteilungen. So betonte etwa die Führungsspitze der CCA, dass die Förderung des ökonomischen Wachstums sowie die Stabilität und die Erhöhung der Selbstbestimmung in den jeweils eigenen Nationen für die Mitgliedskirchen höher einzustufen sei als der Kampf gegen politische Unterdrückung. Gleichzeitig spiegelte sich in den Entwicklungsdiskussionen der einzelnen Gremien deutlich die Entwicklungsstrategien der CCPD und SODEPAX – beziehungsweise deren Vertreter in der asiatischen Region – wieder.⁷²⁸ In den Entwicklungskonzepten, die von den Mitgliedskirchen der CCA weitgehend unterstützt wurden, lag die Priorität deutlich auf der Befreiung der Armen und auf einer an die lokalen Umstände angepasste, sozialverträgliche Entwicklungsförderung.⁷²⁹ Diese inneren Widersprüche und Konfliktlinien lassen sich nicht zuletzt durch die hohe Heterogenität der Mitgliedskirchen erklären. Diese Spaltung durchlief den Rat in vielen unterschiedlichen Bereichen und führte oft dazu, dass sich die einzelnen nationalen Kirchenräte mehr an den Diskussionen und Entschlüssen des WCC orientierten als an jenen ihres regionalen Kirchenrates.

Trotz der internen Spannungen und Schwierigkeiten organisierte die CCA 1984 eine explizit auf Entwicklungsfragen ausgerichtete Tagung. Dieses Entwicklungsforum fand vom 26. bis 30. November 1984 in Singapur statt und sollte nicht nur der Reflexion von bisher in der Entwicklungspolitik Erreichtem dienen, sondern ebenso der Neuausrichtung der Entwicklungsansätze und der Überarbeitung der eigenen Programme. Harvey Perkins, ein langjähriger Mitarbeiter in der CCPD und der Sektion Asien, reflektierte die Diskussionen in Asien und deren Einflüsse auf die Diskussion im WCC. Montreux und die Montreux-

⁷²⁶ Ebd., S. 7.

⁷²⁷ Ebd., S. 1-8.

⁷²⁸ WCC 36.22/3.1 Widjaja, Albert (CCA). Issues and Priorities of CCA in the 80's. Vortrag vom 29.11.1982. Paper: WCC Pre-Assembly ASEAN Regional Consultation 27.11-4.12.1982 in Sukabumi. [o. O.] 13.11.1982, S. 3-9.

⁷²⁹ Siehe dazu weiter unten, und: HUA ICCO 289 403 Perkins, Harvey. A historical overview. Paper für das CCA Development Forum vom 26.-30.11.1984 in Singapur. Singapur 1984.

Trilogie (social justice – self-reliance – economic growth) flossen in die Diskussion in Asien ein und Perkins berichtete über den anfänglichen Enthusiasmus und dem Glauben daran, durch die neuen Projektansätze der CCPD etwas bewirken zu können:

"We were searching for a new style [of development projects] to meet our disillusionment with the early enthusiasm for nation building which had characterized the fifties and sixties.[...] There was optimism to the point of naivety in seeking to move a power-ridden world by appeal to enlightened self-interest. However, the optimism did not last very long [...]"⁷³⁰

In einer ersten Phase waren die asiatischen Sektionen sehr aktiv in den Diskussionen über alternative Wege der Entwicklung – wie etwa der Ansatz des Nullwachstums aus der Konferenz in Nemi 1971⁷³¹ – doch die Ernüchterung folgte laut Perkins nur kurze Zeit später. Mit der zunehmenden wirtschaftlichen Abhängigkeit der asiatischen Staaten, orientierten sich diese zunehmend an Stabilität und ökonomischem Fortschritt. Die Diskussionen der asiatischen Entwicklungsabteilungen drehte sich bereits 1973 zunehmend stärker um die Herbeiführung eines gerechten und sozial verträglichen Wirtschaftswachstums. Die in Nemi gestellte Frage nach dem Nutzen und dem Sinn des Wirtschaftswachstums wurde nicht mehr thematisiert. Die wichtigste Erneuerung, welche die Entwicklungsdiskussion in Asien durch Montreux und die Arbeit der CCPD erfuhr, war die Verbreitung der Partizipation als Grundelement der Entwicklungsarbeit. Diese Überlegungen des WCC führten dazu, dass die CCPD anfang, die Rolle der nationalen Entwicklungsagenturen infrage zu stellen, da diese – ebenso wie Entwicklungsorganisationen aus den Industrienationen – nur die Bedürfnisse einer Elite decken würden. Die CCPD begann damit, ein Netzwerk mit unterschiedlichen Organisationen aufzubauen, die gemeinsam an der Entwicklung der Region arbeiten sollten. So entstand unter anderem das Konsortium⁷³², das später die Entwicklungsprogramme in Indonesien koordinieren sollte. Weiter diskutierte Perkins die Ansätze der *Community Development*-Strategie, die sich in Asien zunehmend verbreitete. Diese Methode entstand hauptsächlich für die Entwicklungsarbeit in den ruralen Gebieten, in denen die christlichen Kirchen oder Entwicklungsorganisationen mit den jeweiligen Behörden und staatlichen Entwicklungsbüros zusammenarbeiteten. Die Ansätze stimmten meist mit den jeweiligen staatlichen Entwicklungsansätzen und deren Idee des *social engineering* überein. Viele dieser Ansätze waren ein Versuch, die Entwicklung in den ruralen Gebieten durch Kooperation mit Kirchen oder anderen religiösen Institutionen zu fördern und so eine langsame, sozial verträgliche Entwicklung in den ruralen Gesellschaften auszulösen. Problematisch waren dabei unter anderem die Blindheit der Ansätze für die sozialen Unterschiede innerhalb der ruralen Gesellschaften und die Tatsache, dass diese Entwicklungsimpulse nicht aus der Gemeinschaft selber entstanden, sondern von oben aufgesetzt wurden. Erst die Kombination dieser Ansätze mit dem Prinzip der

⁷³⁰ Ebd., S. 2.

⁷³¹ Siehe dazu Kapitel C 3.3.1 Erste Ansätze einer gemässigten Entwicklungsstrategie.

⁷³² Dieses Konsortium wurde auf Initiative der CCPD und ICCOS geschaffen und umfasste neben Vertretern aus dem DC und dem DGI die Parteiorganisationen der Entwicklungsabteilungen – Schwerpunkt bildeten die europäischen Partner, doch zeitweise arbeiteten auch amerikanische, kanadische und australische Organisationen mit, Kern blieben jedoch ICCO, WCC, Brot für die Welt, EZE und EUKUMINDO.

Partizipation führte innerhalb der christlichen Entwicklungsorganisationen partiell zu einem Umdenken. Doch – so betonte Perkins weiter – 1984 gelte die Aussage des 1973 geschriebenen CCPD Reports "The first few lessons" nach wie vor: Die meisten Kirchen in Asien seien immer noch Teil der unterdrückenden Struktur und noch nicht zu einer Kirche der Armen geworden.⁷³³

Gleichzeitig beteiligten sich die einzelnen nationalen Kirchenräte ebenso in der CCA und verfolgten entsprechend dessen Richtlinien unterschiedliche Entwicklungsprogramme. Als die asiatischen Kirchen sich für entwicklungspolitische Massnahmen einzusetzen begannen, war der Mangel an qualifiziertem Personal eine der grössten Hürden. Um diesen Mangel zu beheben, bot die CCA bereits in den 1970er-Jahren Trainingsprogramme zum Thema "Entwicklung und Gerechtigkeit" für das Personal der Mitgliedskirchen an. In diesen Kursen sollten die Teilnehmer lernen, welche Grundprinzipien der Entwicklung es gab und wie sie diese in ihren jeweiligen Gemeinschaften einbringen konnten. Da die christlichen Gemeinschaften in vielen asiatischen Ländern eine Minderheit darstellten, setzte sich die CCA bereits früh für die Errichtung eines interreligiösen *Asian Cultural Forum on Development* (ACFOD) ein. Das ACFOD war danach sowohl regional wie auch international in die Ausbildung von Entwicklungskader involviert und wurde 1979 von der *United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific* (UN-ESCAP) für ein gemeinsames Trainingszentrum angefragt, in dem die Nachwuchskräfte der Region ausgebildet werden sollten. Bereits vor der Zusammenarbeit mit der UNO herrschte jedoch Uneinigkeit über die Ziele des Trainings und darüber, welche Entwicklungsansätze vermittelt werden sollten. Obwohl die unterschiedlichen Positionen in Asien und die Entwicklungsdiskussionen innerhalb des WCC anerkannt wurden, setzten sich die Entwicklungsansätze der CCPD deutlich durch. Die Mehrheit der Teilnehmenden berichteten von einer einseitigen Ausbildung mit dem Ziel, die Menschen in den ruralen Gebieten zu mehr Partizipation zu bewegen. Diese Einseitigkeit führte zu heftigen Diskussionen innerhalb der CCA, da nur eine Minderheit die aktive Politisierung der Entwicklungsarbeit befürwortete. Aus dieser Auseinandersetzung entstanden zwei unterschiedliche Ausbildungsansätze, die jedoch je nach Region parallel unterrichtet wurden:

"Community development workers are full-time personnel working in rural areas. They too are expected to assist in organizing the village community for collective action to improve their living conditions -economic, educational, social and cultural. The main difference between community development and community organization is that the latter emphasizes political action against structural injustices and oppression, while the former emphasizes self-help projects to meet the basic needs of the poor, and improve the standard of living and quality of life of the people. The motivators training program in Indonesia and the program of the Asian Rural Institute, Japan, are two examples of training of community development workers."⁷³⁴

⁷³³ HUA ICCO 289 403 Perkins, Harvey. A historical overview. Paper für das CCA Development Forum vom 26.-30.11.1984 in Singapur. Singapur 1984, S. 2-10.

⁷³⁴ HUA ICCO 289 403 [o. O.]. Training and Organization for Development and Justice. Dok. Nr. 8. CCA Development Forum in Singapur vom 26.-30.11.1984. Singapur 1984, S. 3.

2. Der Rat der Kirchen in Indonesien

Bereits unter der Kolonialherrschaft kam es zu Zusammenschlüssen einzelner christlichen Kirchen in Indonesien. Doch erst mit der Gründung des indonesischen Rats der Kirchen – bis 1984 *Dewan Gereja-Gereja di Indonesia* (DGI)⁷³⁵ genannt – entstand eine breit abgestützte überregionale Organisation. Der 1950 gegründete Rat galt – zumindest bis in die 1980er-Jahre – als Repräsentant der protestantischen Kirchen in Indonesien, auch wenn nicht alle Kirchen diesem beitraten. Die christlichen Kirchen wollten durch eine engere Kooperation zwischen den einzelnen christlichen Gemeinden ein neues Zusammengehörigkeitsgefühl in ganz Indonesien schaffen.⁷³⁶ Die Schaffung dieser Einheit wurde zu einem Kernziel des indonesischen Kirchenrates. So stand bereits in der ersten Erklärung, dass der eigentliche Zweck des DGI darin bestehe, "sich selbst überflüssig zu machen. Schließlich wird es keinen Kirchenrat mehr geben, sobald die protestantischen Kirchen Indonesiens eins geworden sind."⁷³⁷ Diese Einheit war jedoch schwierig zu erreichen, da die alten und mächtigen Kirchen durch Raum, Ethnie und theologische Auslegungen der Schrift voneinander getrennt waren:

"Most of our churches in Indonesia, established by various mission boards, are tribal or ethnic churches [...]. Owing to the facts, there are many anxieties that just this very element may block the ideal towards one church in Indonesia. [...] We may talk about church oneness and national unity, but we all are consciously and stubbornly clinging onto such kinds of division."⁷³⁸

Zusätzlich zu diesen grundlegenden Differenzen befanden sich etliche indonesische Kirchen weiterhin in einem frühen Stadium der Selbstfindung. Einige der indigenen Kirchen lösten sich erst langsam von den Missionsorden aus Europa und weigerten sich, einer erneuten Kontrolle von ausserhalb unterstellt zu werden. Insbesondere die mächtigeren Kirchen – wie etwa die Batak-Kirche in Nord Sumatra oder die Minahasa-Kirche in Nord Sulawesi – unterhielten noch engen Kontakt mit ihren jeweiligen Missionsorden und profitierten – trotz eigenständiger Administration und Liturgie – weiterhin von der finanziellen Unterstützung aus Übersee. Damit standen sie – anders als viele der kleinen und schwachen Kirchen, die über eine zentrale Administration und die finanzielle Unterstützung aus dem Rat froh waren – einer gemeinsamen Organisation lange skeptisch gegenüber. Trotz ihres Beitritts zum DGI 1950 blieben die einzelnen Batak-Kirchen stets distanziert und sahen die Beschlüsse aus der Zentrale eher als Empfehlungen denn als bindende Vorgaben.⁷³⁹ Die Kooperation wurde etwas stärker, als mit Souritua Naban und Simatupang zwei Mitglieder der Batak-Kirche die Führung innerhalb des DGI übernahmen.

⁷³⁵ 1984 erfolgt die Umbenennung des DGI in PGI.

⁷³⁶ Aritonang. *The Ecumenical Movement in Indonesia*, S. 823-832.

⁷³⁷ HUA 1134 1792 [Bons, P.]. *Informatie over de Raad van Kerken in Indonesië (DGI) en Die Europese Arbeidsgemeenschap für oekumenische Betrekkingen met Indonesië (EUKUMINDO)*. Oegstgeest [1976], S. 3 (Übers. N. Rui).

⁷³⁸ ANI PGI 184 254 Ukur, Fridolin. *Indonesia as one Area of Church Witness, Service and Participation in Development: Obstacles to be overcome*. Paper Nr. 013/73: Consultation of strategy for service and development DGI, Malang 28.-30.9.1973. Jakarta [1973], S. 9.

⁷³⁹ ADE BfdW P3039-II Wilkens, Klaus. Bericht über die Tagung des Konsortium-Meetings des Development Centre des indonesischen Rates der Kirchen vom 11.-14.6.1978 in Sipolohon. Hannover 9.8.1978, S. 9.

Die Einbindung der einzelnen Kirchen in einen gemeinsamen Kirchenrat gestaltete sich nicht zuletzt aufgrund von Unstimmigkeiten zwischen einzelnen Kirchen als schwierig. Insbesondere die Ansprüche auf die Führung des Rates von Seiten der Batak- und der Minahasa-Kirche führte zu Spannungen innerhalb des Kirchenrates. Neben der christlichen Gemeinde in Jakarta stellten diese beiden Kirchen die einflussreichsten protestantischen Gemeinschaften innerhalb des Rates dar – insbesondere aufgrund ihrer finanziell stabilen Lage und ihrer Mitgliedszahlen.⁷⁴⁰ Ein weiteres Problem stellte laut dem Theologen und Führungsmitglied des DGI Fridolin Ukur⁷⁴¹ die Angst der «Javanisierung» – also der kulturellen Einflussnahme aus Java auf die lokalen Bräuche – dar. Der Anspruch einer zentralen Kirchenstruktur mit einer Kontrollinstanz über die einzelnen Kirchen des DGI in Jakarta stiess nicht bei allen Mitgliedskirchen auf Begeisterung.⁷⁴² Aufgrund der politischen und wirtschaftlichen Dominanz Javas, wurde die dortige DGI-Zentrale oft als eine Art neue Kolonialmacht wahrgenommen und einzelne Gemeinden wehrten sich gegen die Kontrolle aus der oft weit entfernten Hauptstadt.

Trotz der Unterstützung durch die Beschlüsse der Vollversammlung des WCC in Neu-Delhi 1961, um eine zentrale Kirchenstruktur mit einer gemeinsamen Liturgie aufzubauen, gestaltete sich dieses Vorhaben in Indonesien relativ schwierig. Erst 1984 einigten sich die Mitgliedskirchen des DGI an der Vollversammlung in Ambon auf eine neue Richtlinie. Anders als zuvor gefordert, sollte nun nicht mehr eine einheitliche Liturgie und ein gemeinsames Glaubenszeugnis erreicht werden, sondern – in Anlehnung an den nationalen Slogan Einheit in Vielfalt⁷⁴³, den die Regierung Suhartos förderte – eine neue Akzeptanz der Unterschiede eingeführt werden. Laut Zakaria Ngelow lag die Einheit eher in der gemeinsamen Mission und Vision, das Evangelium auf verschiedene Weise im Leben der Menschen zu manifestieren, als in einer starren Struktur einer zentralisierten Organisation.⁷⁴⁴

Obwohl der Kirchenrat in vielen Punkten mit der Regierung Suhartos zusammenarbeitete – der Kirchenrat war auch lange Zeit der Ansprechpartner der Regierung bei Angelegenheiten der protestantischen Kirchen –, gab es auch einige Spannungen. Eine zentrale Problematik war die Finanzierung vieler Kirchen durch Gelder aus dem Ausland. Fridolin Ukur hob die Angst der Regierung, die Kirchen könnten zum "last defence of a colonial hook. [...]"⁷⁴⁵ werden, hervor.

⁷⁴⁰ Anzumerken ist hier, dass in anderen christlich dominierten Regionen – wie etwa in Kalimantan unter den Dayak oder in der Region der *Nusa Tenggara Timur* (NTT) – zwar grosse christliche Gemeinden existierten, diese jedoch meist sehr arm und die Mitglieder nur wenig ausgebildet waren, womit diese Kirchen vorerst keinen Führungsanspruch innerhalb des DGI beanspruchten.

⁷⁴¹ Fridolin Ukur arbeitete als Professor für Theologie und war seit 1956 Mitglied der DGI-Zentrale. 1973 war er der Leiter des Instituts für Forschung und Studien des DGI und 1984-1989 war er Generalsekretär des indonesischen Kirchenrates.

⁷⁴² ANI PGI 184 254 Ukur, Fridolin. Indonesia as one Area of Church Witness, Service and Participation in Development: Obstacles to be overcome. Paper Nr. 013/73: Consultation of strategy for service and development DGI, Malang 28.-30.9.1973. Jakarta [1973], S. 3-6.

⁷⁴³ *Bhinneka Tunggal Ika* – einer der Pfeiler der *Pancasila*.

⁷⁴⁴ Ngelow, Zakaria. *Indonesian Protestantism towards the 21st Century*. In: Küster, Volker (Hg.). *Reshaping Protestantism in a Global Context*. Berlin 2009, S. 71-83, hier S. 80.

⁷⁴⁵ ANI PGI 184 254 Ukur, Fridolin. Indonesia as one Area of Church Witness, Service and Participation in Development: Obstacles to be overcome. Paper Nr. 013/73: Consultation of strategy for service and development DGI, Malang 28.-30.9.1973. Jakarta [1973], S. 8.

Diese Befürchtung – so Ukur in einem Konferenzbeitrag 1973 – betreffe insbesondere jene Gelder, die in die Entwicklungsaktivitäten der einzelnen Gemeinden flossen. Er schlug eine explizit anti-politische Haltung des DGI und eine enge Kooperation mit der Regierung als Ausweg vor. Damit bereitete er den Boden für eine enge Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen und für die Rolle des DGI als Stellvertreterorganisation aller protestantischen Kirchen im Religionsministerium. Bezüglich Entwicklungsaktivitäten erklärte sich Ukur zudem bereit, die REPELITA zu akzeptieren und die staatlichen Entwicklungspläne der BAPPENA – selbst wo diese nicht den Plänen des DGI entsprachen – einzubinden.⁷⁴⁶

Die Kirchen waren an einigen der riesigen Regierungsprogramme beteiligt, wie z.B. an den Eisenbahnprojekten- oder dem *Transmigrasi*-Programm⁷⁴⁷, und sie waren Teil der nationalen Alphabetisierungskampagne der REPELITA II. 1973 beschloss die indonesische Regierung, sich dem ehrgeizigen Ziel zu verpflichten, jedem Kind in Indonesien Schule und Grundbildung zu ermöglichen. Ziel war es, den Analphabetismus zu überwinden, da dieser als Hauptgrund für die Rückständigkeit der Bevölkerung angesehen wurde.⁷⁴⁸ Der DGI beteiligte sich an diesen Plänen und formulierte ein eigenes Programm, das den Namen «Bildung für Entwicklung» trug. Dieses strebte neben der Überwindung des Analphabetismus das Ziel an, durch Verbreitung des Wissens um die eigene Situation die Menschen zu befähigen, ihre eigene Situation zu analysieren und ihre Möglichkeiten zu erkennen. Dafür sollte das Programm die Menschen durch Ausbildungen fördern, die eine gezielte Verbesserung ihrer Fähigkeiten und die Aufklärung über die eigene Situation bewirken sollten.⁷⁴⁹ Hier kombinierte die zuständige Abteilung des DGI die Idee der Alphabetisierung – wie sie von BAPPENAS vorgeschrieben wurde – mit den Entwicklungsansätzen der Idee Bildung für Entwicklung, die von SODEPAX 1970 an der Versammlung in Nemi ausformuliert und später von der CCPD übernommen wurden.⁷⁵⁰ Die Kooperation mit der Regierung in entwicklungspolitischen Belangen ermöglichte dem DGI nicht nur die Planung von Projekten in Zusammenarbeit mit staatlichen Entwicklungsbehörden, sondern sicherte dem Kirchenrat auch eine Vorreiterrolle als Repräsentant der christlichen Gemeinden innerhalb des Religionsministeriums. Aufgrund dieser Rolle innerhalb dieses Ministeriums konnte sich der DGI langfristig die Mitgliedschaft vieler protestantischer Kirchen bewahren und bis zum Erstarken der evangelikalen Kirchen in den 1980er-Jahren⁷⁵¹ das Monopol auf die Kooperation mit den staatlichen Behörden sichern.⁷⁵² Für seine enge Kooperation mit der Regierung wurde der indonesische Kirchenrat mehrfach vom WCC und anderen Mitgliedskirchen kritisiert.

⁷⁴⁶ Ebd., S. 2-4.

⁷⁴⁷ Das *Transmigrasi*-Programm war ein staatliches Umsiedlungsprogramm von meist armen Gruppen aus der überbevölkerten Region auf den Inseln Java und Bali in weniger dicht besiedelte Regionen auf anderen Inseln. Die Pläne für diese Ansätze stammten noch von der Kolonialregierung und wurden von der *New-Order*-Regierung – teilweise mit Unterstützung von internationalen Institutionen wie der Weltbank – wieder aufgenommen.

⁷⁴⁸ Prawiro. *Indonesia's Struggle for Economic Development*, S. 117-182.

⁷⁴⁹ ANI PGI 184 257 [Lalisang, W.]. *History of the Development Centre*. Jakarta 1980, S. 48-53.

⁷⁵⁰ Siehe dazu Kapitel C 2.2.1 Neue Methoden der Implementierung von Entwicklungskonzepten.

⁷⁵¹ Siehe dazu Kapitel D 3.1 Das Verhältnis zur indonesischen Regierung – Spannungen und Schulterschlüsse.

⁷⁵² HUA ICCO 289 289 Drewes, Manfred. *Report of the Indonesia Core Consortium Meeting in Bossey* 3.-4.9.1975. Genf 2.10.1975, S. 2; Siehe auch: Aritonang. *The Ecumenical Movement in Indonesia*, S. 823.

Simatupang stellte jedoch in Reden auf Konferenzen und anderen Treffen mehrfach klar, dass es in den Augen der Leitung des indonesischen Kirchenrates Teil ihrer Aufgabe sei, einen engen Kontakt mit der eigenen Regierung zu pflegen, insbesondere um die gesellschaftliche und politische Stabilität in Indonesien nicht zu gefährden. Er verknüpfte die Notwendigkeit zur Kooperation mit der Regierung mit dem Leitkonzept JPSS der Entwicklungsabteilungen des WCC. Simatupang betonte, dass die aktuelle Regierung Indonesiens und die darin zentrale Rolle der Streitkräfte keine ideale Lösung seien, die Kooperation mit ihr jedoch für die Stabilität und die Zukunft des Landes unerlässlich.⁷⁵³ Zumal die folgenden drei Zukunftsalternativen, die er für möglich hielt, alles andere als positiv seien:

- "(a) success in economic growth and industrialization but politically becoming more authoritarian, militaristic or even totalitarian (compare Japan and Germany in the past)
- (b) total failure (compare Iran under Shah Pahlevi).
- (c) success in economic growth and industrialization while enhancing sustainability and increasingly implementing the 5 principles of statehood through more religious freedom, more human rights, more national solidarity, more democracy and more social justice. The result could be an Indonesian version on of the 'just, participatory and sustainable society'[JPSS]."⁷⁵⁴

Aufgrund dieser Einschätzung – und vermutlich zur Ausweitung seines eigenen Einflusses als Kontaktperson – betonte Simatupang die Notwendigkeit, uneingeschränkt mit den Behörden zu kooperieren und fungierte innerhalb der Führungsebene des DGI als Verbindungsglied zu den Regierungsstellen. Diese Kooperation werde – so Simatupang in einer Stellungnahme zu den Richtlinien des Kirchenrates 1981 – gerade durch die neuen Herausforderungen der 1980er-Jahre umso zentraler. Dabei sollte die Kooperation mit den Behörden keine Gleichschaltung bedeuten, die Konzentration der eigenen Entwicklungsarbeit auf die Ärmsten der Armen sollte weiterhin beibehalten werden – zumindest formell. Das Primat der Armen verlor allerdings mit der Zeit an Einfluss in Indonesien⁷⁵⁵, insbesondere nach dem Rückzug der CCPD aus den Entwicklungsabteilungen des DGI in den 1980er-Jahren und der zunehmenden Konzentration des Kirchenrates auf interne Spannungen.

Trotz dieser Fokusverschiebung in der politischen Diskussion innerhalb des DGI wurden auch in den Entwicklungsrichtlinien, die für die 1980er-Jahre festgelegt wurden, Folgendes hervorgehoben:

"The participation of the Church in development is on the one hand the expression of faithfulness to the task and call to become a blessing for all, and on the other hand it is the manifestation of its responsibility as an integral and functional part of the Indonesian nation within the framework of the Pancasila State which is in process of developing. The Participation of the Church is an expression of its responsibility to build the Nation and its future which is based on humanitarianism, justice, participation and sustainability as mutually agreed upon in various historical decisions by the nation and State.

This means that the participation of the Church in development of the Nation and Pancasila State is the expression of its responsibility to make proposals regarding the development and progress of the nation on the one hand and on the other hand to motivate, awaken the consciousness and develop the maturity members of the congregation that they too have the duty as responsible citizens to cooperate side by side with citizens of other religions and beliefs.

⁷⁵³ ANI PGI 184 256 Simatupang, Tahi Bonar. The Challenge for the Churches in Indonesia. Jakarta 31.1.1981, S. 1.

⁷⁵⁴ Ebd., S. 1.

⁷⁵⁵ Aritonang. The Ecumenical Movement in Indonesia, S. 848.

For that reason the participation of the Church in development must not be “restricted” to the development planned by the Government as entrusted to it by the nation and state, but also includes finding solutions for the fundamental and principle [sic!] problems which beset the nation and the state. [...] In this participation the Church endeavours not to become one and the same with the world but attempt ever to renew and rejuvenate itself and through its contributions try to manifest the signs of the Kingdom of God, thus to becoming the salt and the light of the world, and a motivator in the midst of the development carried out by our nation. [...]

Therefore our understanding thus far of the goal of development as economic improvement, strengthening of self-confidence and growth of social justice needs to be preferred [sic!] with the factor of environmental sustainability.[...] For until now all the concepts of development(including the Montreux trilogy) have not paid [sic!] sufficient attention to the sustainability and preservation of nature and the renewal of resources.”⁷⁵⁶

Daraus entwickelte Simatupang schliesslich die neue Grundformel für Entwicklung – *Pembangunan Nasional sebagai Pengamalan Pancasila* (Nationale Entwicklung als Anwendung der Pancasila; PNSPP). Die Formel betonte durch den Rückgriff auf die Pancasila die enge Kooperation mit der Regierung der 1980er-Jahre. Diese spiegelte sich in der Zunahme entwicklungspolitisch ausgerichteter Konferenzen wider und Eka Darmaputera⁷⁵⁷ betonte später, dass der Erfolg des Konzeptes PNSPP “one of the obsessions – not to say the only obsession – that Simatupang had until his death”⁷⁵⁸ geworden sei. Zudem kopierten die Verantwortlichen der Entwicklungsabteilung des Kirchenrates zunehmend das Vokabular der BAPPENAS und *tinggal landas* (*take-off*⁷⁵⁹) wurde zum neuen Kernbegriff.⁷⁶⁰ Nach dem Ende der *New-Order*-Regierung traten einige Konflikte innerhalb des Kirchenrates zu Tage, die bereits seit langem schwelten. Die Existenz anderer Kirchenräte kann als Kritik an der zentralistischen Organisation des indonesischen Kirchenrates gelesen werden. Zudem führte die grössere Organisationsfreiheit dazu, dass einzelne Kirchen, die zuvor innerhalb des PGI waren, eigene Kirchenräte bildeten. Insbesondere evangelikale und orthodoxe Kirchen, denen die aus der ökumenischen Bewegung gegründete Form des Kirchenrates wie PGI zu liberal orientiert war, schlossen sich zu neuen Räten zusammen. Mit der Krise des Führungstabes von 2000 bis 2004 und späteren Krisen zerfaserte – wie bereits der WCC selbst – auch der PGI zunehmend und verlor an Ansehen und Einfluss.⁷⁶¹

2.1 Organisation und Aufbau des indonesischen Kirchenrates

Als der DGI an Pfingsten 1950 gegründet wurde, beteiligten sich 30 evangelische Kirchen mit dem Ziel, eine einzige, gemeinsame protestantische Kirche Indonesiens zu gründen. Es wurden alle Kirchen in den Rat aufgenommen, die eine Kirchenordnung besaßen, dem Evangelium gemäss predigten, mehr als

⁷⁵⁶ ANI PGI 184 257 [s. N.]. Conclusion of the Seminar on Development: Guidelines for the Church's Participation in Development During the 1980's. Jakarta 1980, S. 3-4 (die kreative Rechtschreibung des Originals wurde hier übernommen.)

⁷⁵⁷ Eka Darmaputera war ein bekannter indonesischer Theologe und 1989-1994 Mitglied des Exekutivkomitees des PGI.

⁷⁵⁸ Aritonang. *The Ecumenical Movement in Indonesia*, S. 848.

⁷⁵⁹ Durch Rückgriffe auf solche Begriffe stellte sich BAPPENAS deutlich hinter die Ansätze der Modernisierungstheorie und später des Neoliberalismus (siehe dazu Kapitel B 1. Entwicklungspolitik – ein knapper Überblick).

⁷⁶⁰ Aritonang. *The Ecumenical Movement in Indonesia*, S. 847-849.

⁷⁶¹ Ebd., S. 859-864.

2000 Gemeindemitglieder zählten und sich nicht aktiv an der Proselytierung⁷⁶² beteiligten. Nur Kirchen konnten Vollmitglieder des DGI werden, daneben arbeitete dieser jedoch auch mit diversen christlichen Organisationen zusammen.⁷⁶³ Die Verwaltungsstruktur war hierarchisch gegliedert und in Anlehnung an das WCC aufgebaut. Diese Strukturen – und auch die Bezeichnungen der einzelnen Abteilungen – wurden im Laufe des Untersuchungszeitraums mehrfach verändert und an die Anforderungen der Zeit angepasst. Jan Aritonang sagte z.B. bezüglich der Bildungseinheit des Kirchenrates Folgendes; "This Department of Education and Formation of the DGI/PGI (regardless of its frequent change of name) [...]".⁷⁶⁴ Ungeachtet der Komplexität dieser Neustrukturierungen soll hier die grundlegende Struktur des Rates aufgezeigt werden.

Bis 1971 fanden in unregelmässigen Abständen Versammlungen zu diversen gesellschaftlichen Themen statt, doch erst an der Vollversammlung in Pematang Siantar 1971 wurde der Rat neu strukturiert.⁷⁶⁵ Die politische Entscheidungsgewalt lag bei der *Sidang Raya* (Vollversammlung), die sich alle vier Jahre versammeln sollte und über die politischen Richtlinien und die Ziele des DGI diskutieren und entscheiden sollte. Jede Mitgliedskirche konnte an diese Versammlung bis zu sieben Delegierte schicken, verfügte aber nur über eine zählende Stimme. Auf Empfehlung der Mitgliedskirchen ernannte die Vollversammlung einen *Badan Pekerja Lengkap* (Zentralausschuss; BPL), der aus je einer delegierten Person jeder Kirche und den dreizehn Mitgliedern des Exekutivausschusses bestand. Dieser Zentralausschuss tagte einmal im Jahr und entschied im Namen der Vollversammlung und bereitete diese vor. Wie die Vollversammlungen fanden die Sitzungen des Zentralkomitees so weit wie möglich an verschiedenen Orten in Indonesien statt, damit die lokalen Mitgliedskirchen die Präsenz des DGI erleben konnten. Delegationen aus anderen Kirchenräten und verschiedenen christlichen Organisationen wurden zur Verbesserung eines direkten Austausches zu diesen Treffen eingeladen. Der Vorstand des DGI (*Badan Pekerja Harian*; BPH) – auch Exekutivrat genannt – wurde an der Vollversammlung gewählt und handelte auf Anweisung des BPL. Die Leitung des Exekutivrats – das Exekutivkomitee⁷⁶⁶ – bestand aus einem Generaldirektor des Rates, drei Sektionspräsidenten, dem Generalsekretär des DGI, dem Schatzmeister und sieben weiteren Mitgliedern.⁷⁶⁷ Den Vorsitz über den Exekutivrat hatte der Generalsekretär des

⁷⁶² Proselytierung ist eine Missionierung mit Nachdruck. Im Gegensatz zum Verständnis von Mission als Sendung und Predigt werden in der Proselytierung etwa Zwangstaufen oder Strafen bei Nichtannahme der Religion erlaubt. Beides war in Indonesien verboten und Missionieren war nur erlaubt, wenn die Gemeinden, in denen eine Mission aktiv wurde, noch keine anerkannte Religion besaß.

⁷⁶³ HUA 1134 25 Generaal Deputaatschap voor de Zending. Beleidsnota Indonesië 1980. 1980, S. 9-11.

⁷⁶⁴ Aritonang. *The Ecumenical Movement in Indonesia*, S. 841.

⁷⁶⁵ Lienemann-Perrin, Christine und Wolfgang Lienemann (Hgg.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart 2006, S. 374-376.

⁷⁶⁶ Das Exekutivkomitee setzt sich aus den Mitgliedern des Exekutivrates zusammen, im Rat werden jedoch je nach Situation externe Kräfte einbezogen, so bildet das Exekutivkomitee das Entscheidungsgremium des Exekutivrats.

⁷⁶⁷ 1984 wurde zum ersten Mal eine Frau in die Führungsebene des DGI – bzw. damals PGI – gewählt. Ansonsten fehlten die Frauen weitgehend in den Führungsämtern des Kirchenrates (siehe dazu auch: Gultom, Elfrida R. *Development of Women Position in the Patrilineal Inheritance of Indonesian Society*. In: *Jurnal Dinamika Hukum*, 17:2 (2017), S. 195-20; Koning, Juliette. *Women and Households in Indonesia: Cultural Notions and Social Practices*. Richmond 2000).

DGI, der zudem als dessen Leiter ausserordentliche Sitzungen einberufen oder einzelne Sitze neu besetzen konnte, wenn etwa ein Mitglied des Exekutivrates während seiner Amtszeit starb.⁷⁶⁸

Neben dem Verwaltungsapparat gab es noch ein Generalsekretariat und eine Reihe von Dienststellen, welche für die Umsetzung der Richtlinien in konkrete Programme und Projekte zuständig waren. Diese Abteilungen wurden von speziellen Ausschüssen unterstützt. Es gab ein Departement für Erziehung, Kommunikation und Zurüstung⁷⁶⁹, ein Departement Dienst und Entwicklung, ein Departement für Einheit und Zeugnis und eine Kommission zur Verständigung zwischen einzelnen Kirchen.⁷⁷⁰ Des Weiteren gab es einzelne Institutionen, die mit dem DGI in Verbindung standen. Dazu gehörten unter anderem das Institut *Oikumene Indonesia*, das Forschungsprojekte zur Lage der Ökumene in Indonesien durchführte, oder ein Institut für Studien und Forschung, welches Untersuchungen zu Themen wie Unterentwicklung oder Naturschutz durchführte. Der DGI war – sowohl in der Administration als auch bei der Durchführung einzelner Programme – weitgehend abhängig von externen Geldquellen wie EUKUMINDO⁷⁷¹, der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe (EZE) oder der ICCO⁷⁷² oder auch von den Sektionen des WCC selber. Diese Partnerorganisationen schlossen sich für ihre gemeinsame Arbeit in Indonesien zu einem Konsortium unter der Leitung der CCPD zusammen

Die Kooperation zwischen den einzelnen lokalen Kirchen und der DGI-Zentrale in Jakarta war oft von Konflikten geprägt, nicht zuletzt, weil die Lebenswelten der einzelnen Gemeinden sich stark voneinander unterschieden. Nichtsdestotrotz bot der DGI eine Plattform für den Austausch zwischen einzelnen Gemeinden, die aufgrund geografischer Entfernungen und kultureller Unterschiede ansonsten kaum Gemeinsamkeiten hatten. Insbesondere im Umgang mit anderen Glaubensgemeinschaften und in der Verbindung zu den Behörden war die Zugehörigkeit zu einem Netzwerk allerdings von grosser Bedeutung für die einzelnen Gemeinden und gerade bei Herausforderungen auf der politischen Ebene – z.B. betreffend des Dekrets zur Religionsfreiheit⁷⁷³ – konnten durch diese Verbringungen gemeinsame Standpunkte festgelegt werden.⁷⁷⁴

⁷⁶⁸ Aritonang. *The Ecumenical Movement in Indonesia*, S. 846-848.

⁷⁶⁹ Die Zurüstung umfasste eine Art Entwicklungshilfe für die einzelnen Gemeinden, welche jedoch nicht im eigentlichen Sinne als Entwicklungsgelder einzustufen ist. Die Zurüstung erhielten Gemeinden, deren Kirchen in finanziellen Nöten steckten. Teile dieser Gelder flossen indirekt in Entwicklungsprogramme – etwa durch die Finanzierung einer christlichen Schule und der damit verbundenen Sicherheit der Schulbildung in ruralen Regionen – waren jedoch für den Gemeindeaufbau gedacht. Anders als die Entwicklungsprogramme flossen die Gelder in der Zurüstung an die Gemeinden und es war nicht beabsichtigt, dass nicht-christliche Bewohner einer Region von diesen profitieren.

⁷⁷⁰ Siehe dazu unter anderem: HUA 1134 25 Generaal Deputaatschap voor de Zending. Beleidsnota Indonesië 1980. 1980, S. 9-11; HUA 1134 1792 [Bons, P.]. Informatie over de Raad van Kerken in Indonesië (DGI) en Die Europäische Arbeitsgemeinschaft für ökumenische Beziehungen mit Indonesien (EUKUMINDO). Oegstgeest [1976], S. 1-8.

⁷⁷¹ Die Europäische Arbeitsgemeinschaft für ökumenische Beziehungen mit Indonesien – EUKUMINDO (Schweiz, Deutschland und Niederlande).

⁷⁷² *Interkerkelijke Coördinatie Commissie voor Ontwikkelingsprojecten* – ICCO (Niederlande).

⁷⁷³ Siehe dazu Kapitel D 3.1 Das Verhältnis zur indonesischen Regierung – Spannungen und Schulterschlüsse.

⁷⁷⁴ HUA 1134 25 Generaal Deputaatschap voor de Zending. Beleidsnota Indonesië 1980. 1980, S. 9-11.

An der Vollversammlung 1971 in Pematang Siantar wurde im Rat erstmals eine Abteilung für Entwicklung geschaffen, das *Development Centre (DC)*. Dieses stand vorerst als eigenständiges Entwicklungsbüro ausserhalb der Organisationsstrukturen des DGI und hatte die folgenden Aufgaben:

"to formulate plans, prepare model programmes and projects in the field of the churches' participation in Development, to assist the churches in implementing and evaluating such programmes and projects, to improve the quality of the witness of the churches in their immediate community to the unity of humankind"⁷⁷⁵

Das DC war damit als Einrichtung entworfen, die insbesondere den kontextuellen und strukturellen Rahmen der Entwicklungspolitik prägen sollte. Später wurde parallel dazu das Departement *Pelayanan dan Pembangunan* (Service und Partizipation in der Entwicklung; PELPEM) geschaffen, das dem Departement Dienst und Entwicklung untergeordnet war.

Bereits 1973 an der Konferenz zu "Entwicklung und Kirchen" in Sukabumi wurde ein wichtiger Schritt in Richtung verstärkte Kooperation in Entwicklungsfragen zwischen dem indonesischen Kirchenrat, der indonesischen Regierung und dem WCC gemacht. Der DGI erhielt die Erlaubnis der indonesischen Regierung, in den christlichen Gebieten eigenständige Entwicklungspläne zu erarbeiten, solange diese dem Grundsatz der Pancasila entsprachen und sich den Entwicklungsplänen der Regierung nicht entgegenstellten. Die Entwicklungsprogramme des DC durften die staatlichen Ansätze jedoch komplementieren. Eine weitere Folge dieser Konferenz war die engere Integration des DC in die Verwaltung des DGI. Das DC fungierte fortan als Koordinationsstelle für alle Entwicklungsbemühungen des DGI.⁷⁷⁶ An der Vollversammlung 1976 wurden die Umstrukturierungen der einzelnen Abteilungen bestätigt und es entstand erstmals eine Diskussion über die Möglichkeiten der Umstrukturierung von einem Rat der Kirchen in eine Gemeinschaft von Kirchen – ein Plan, der erst 1984 realisiert werden sollte. Die stärkere Eingliederung des DC in den DGI wurde an dieser Vollversammlung formell bestätigt und seine neue Rolle als Kommunikationsorgan zwischen den einzelnen Entwicklungsabteilungen gefestigt. Dabei blieben die Abteilung PELPEM und das DC formal eigenständig. Während das DC die Planung der Entwicklungsansätze sowie die Kooperation mit dem Konsortium und der indonesischen Regierung übernahm, blieb PELPEM das ausführende Organ der Ansätze Bildung für Entwicklung und Gemeindezurüstung. Ausserdem arbeitete PELPEM bilateral mit CICARWS, CCIA und der Abteilung Kirche und Gesellschaft des WCC zusammen und das DC weiterhin mit der CCPD. Formal blieb das DC weiterhin die Planungsabteilung für entwicklungspolitische Massnahmen.⁷⁷⁷

⁷⁷⁵ HUA ICCO 289 289 Progress Report of the Programme of the Development Centre (DC) Jakarta/Indonesia 1976, Jakarta [1977], S. 1.

⁷⁷⁶ Siehe dazu: HUA ICCO 289 289 Lalisang, W. (Director of DC). DGI: Strategy and Perspectives of Church Participation in Development in Indonesia. Consultation of Strategy on Service and Development of DGI in Malang, 28.-30.9.1973. [o. O.] 1973; HUA ICCO 289 289 DC-DGI. Indonesia and Development Centre. Sukabumi 1974.

⁷⁷⁷ ANI PGI 184 255 [DGI-DC]. Laporan Dari Salatiga ke Tomohon. Jakarta [1976], S. 11-17.

An der neunten Vollversammlung des DGI in Tomohon vom 19. bis 31. Juli 1980 wurden die Departemente erneut umstrukturiert.⁷⁷⁸ Neu gab es ein Departement *Partisipasi dalam Pembangunan* (Partizipation in Entwicklung; PARPEM), in dem das DC und PELPEM zusammengefasst wurden. Aus dem ehemaligen Institut für Studien und Forschung wurde das Departement für Forschung und Entwicklung. Im neuen Departement für Bildung und Erziehung wurden die Aktivitäten des ehemaligen Departements für Bildung, Kommunikation und Zurüstung sowie des gesamten Institut *Oikumene Indonesia* zusammengefasst. Die beiden letzten Departemente entstanden durch die neue Aufteilung der Aufgaben des ehemaligen Departements Einheit und Zeugnis und der Kommission zur Verständigung zwischen einzelnen Kirchen. Die neuen Abteilungen waren die Departemente für Einheit und Erneuerung der Kirchen sowie für Mission und Kommunikation. Ausserdem wurde an der Vollversammlung in Tomohon 1980 der Grundstein für eine noch viel tiefergehende Umstrukturierung des DGI gelegt. Zum einen wurde entschieden, eine neue Form des Rates zu finden, um weniger auf die liturgische Einheit der Kirchen als auf die gemeinsamen Aufgaben als christliche Gemeinden zu fokussieren. Ziel dieser Massnahmen war die Eingliederung evangelikaler Kirchen und die Beständigkeit des Rates unter dem Leitbild der Einheit in Vielfalt zu gewährleisten. Ausserdem wurde der Entschluss gefällt, eine deutliche Regionalisierung der einzelnen Abteilungen einzuleiten. Ziel sollte die Gründung von 16 regionalen Zentren sein, die im Einzelnen den Kirchen ihrer eigenen Regionen näherstanden. Damit sollte die Distanz zwischen der Zentrale und den lokalen Gemeinden verringert werden – dies hatte sowohl integrative Gründe als auch logistische Vorteile. Konkrete Entscheide in diesen Punkten sollten jedoch erst an der Vollversammlung 1984 gefällt werden. Die angestrebte finanzielle Unabhängigkeit von Übersee, die schnelle Regionalisierung sowie der Anspruch, die eigenen Kosten durch Mehreinnahmen im eigenen Land zu decken, wurden zwar betont, von vielen Versammlungsteilnehmern jedoch für unrealisierbar gehalten.⁷⁷⁹

Vier Jahre später, an der Vollversammlung des DGI in Ambon vom 21. bis 31. Oktober 1984, wurde ein Dokument zur Diskussion vorgelegt, das die fünf Einheitsregeln – die im Folgenden kurz dargestellt werden – festlegte. Ein erster Entwurf dieser fünf Einheitsregeln wurde an der Sitzung des Zentralausschusses des DGI in Rantepao im Oktober 1983 vorgelegt und anschliessend zur Überarbeitung in den einzelnen regionalen Sitzungen diskutiert. Trotz der ausführlichen Vorbereitung nahm die Diskussion dieses Papiers den grössten Teil der Versammlung in Ambon in Anspruch. Ziel war es, einen wichtigen Schritt zur Einigung der unterdessen 54 Kirchen des Kirchenrats zu tun. Die ursprüngliche Hoffnung, in Ambon einen Schritt in Richtung des 1950 formulierten Ziels des DGI, die einzige protestantische Kirche Indonesiens zu werden, war im Laufe der Vorbereitungsdiskussionen fallengelassen worden, da die Widerstände gerade in den grossen Kirchen weiterhin zu gross waren. Einigen konnten sich die Delegierten auf eine gemeinsame Glaubenserklärung, gegenseitige Anerkennung, eine einheitliche Erklärung der

⁷⁷⁸ Vergleiche hierzu Anhang S. III-V.

⁷⁷⁹ HUA 1134 551 Schekatz, Herbert; Gies. Protokoll der Sitzung von EUKUMINDO vom 6.-7.11.1980 in Stuttgart. Protokoll Nr. 12/1980. Wuppertal Februar 1981, S. 1-8.

Berufung der Kirchen, den gemeinsamen Kampf um mehr Eigenständigkeit in Theologie, Ressourcen und Personal sowie einzelne, auf diesen vier Punkten aufbauende, neue Satzungen. Die meisten Kirchen, die damals dem DGI angehörten, beriefen sich auf das von Nicea akzeptierte apostolische Glaubensbekenntnis. Jenen, die dies nicht taten, wurde – zumindest vorerst – keine Anpassung vorgeschrieben. Die gemeinsame Glaubenserklärung zielte auf die Bestimmung dessen, was für die Kirchen zum Hauptinhalt des Glaubens gehörte.⁷⁸⁰ Die Erklärung zur gegenseitigen Anerkennung und Annahme der Ämter und Sakramente der anderen war die formelle Anerkennung einer bereits bestehenden Praxis. Es gab Differenzen zwischen den einzelnen Kirchen aufgrund der unterschiedlichen Ursprünge verschiedener Traditionen (calvinistisch, lutherisch etc.) betreffend die Kirchenpraxis von Taufe, Bestattung und Sakrament, von religiöser Disziplin, kirchlicher Lehre oder den Austausch von Amtsträgern. Die Erklärung zur gemeinsamen Berufung der Kirchen zielte darauf ab, ganz Indonesien als einen einzigen Raum für gemeinsames Zeugnis und gemeinsamen Dienst zu sehen. Sie diente als Grundlage für das Wachstum in Richtung der Eigenständigkeit der indonesischen Kirchen und für ihre Ablösung von den Kirchen in Europa, sowohl in finanziellen als auch theologischen Belangen sowie in der Ausbildung von Kirchenpersonal. Die einzelnen Kirchen wurden aufgefordert, basierend auf gemeinsamen Richtlinien – etwa betreffend Entwicklungsmassnahmen, Kooperation mit den Behörden oder die ökumenischen Beziehungen im In- und Ausland – eigene, an den REPELITA orientierte, Fünfjahrespläne zu entwerfen und so eine einheitlichere Politik zu erreichen. Aus obengenannten vier Punkten ergab sich der fünfte, denn um diese Punkte zu erfüllen, musste die Satzung von 1950 angepasst werden. Es wurde entschieden, den Namen *Dewan Gereja-Gereja di Indonesia* (DGI) zu ändern zu *Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia* (PGI). Die neue Bezeichnung *Persekutuan* (Gemeinschaft) wurde dabei aus zwei Gründen gewählt: Zum einen galt *Persekutuan* als biblischer als *Dewan* (Rat). Zum andern wurde durch die Umbenennung der Fokus nicht auf eine gemeinsame Struktur, sondern auf ein stärkeres Zusammengehörigkeitsgefühl – eine Einheit von Einzelnen – gelegt. Der neue Name wies zudem auf die neu geschaffene Möglichkeit der Vielheit hin, also der Akzeptanz unterschiedlicher Glaubensbekenntnisse, solange die Zugehörigkeit zum indonesischen Kirchenrat einen Teil des Selbstverständnisses bildete. Damit konnten christliche Religionsgruppen dem Rat beitreten, ohne ihre eigene Liturgie oder die eigenen Glaubensbekenntnisse verändern zu müssen. Die Zugehörigkeit zum Rat wurde so wichtiger als die Einhaltung einer einheitlichen Kirchendogmatik oder eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses.⁷⁸¹ Ausserdem wurde entschieden, dass die Zugehörigkeit im Namen der einzelnen Kirchen festzuhalten sei. Die Kirchen sollten ihren Namen ergänzen mit der Bezeichnung "Mitglied des PGI". Durch die zunehmenden Spannungen mit den

⁷⁸⁰ Dazu gehören laut der Erklärung die folgenden Punkte: Gott, Schöpfung und Busse, der Mensch, das Heil, die Kirche, das Reich Gottes und das neue Leben, die Bibel.

⁷⁸¹ Aritonang. *The Ecumenical Movement in Indonesia*, S. 836-837.

evangelikalen Kirchen wurde diese Massnahme gleichzeitig zu einem politischen Bekenntnis.⁷⁸² Ein letzter zentraler Punkt der Statutenveränderung ging auf die schwierige Diskussion bezüglich der Pancasila als Grundlage ein. Im Mai 1984 legten die Behörden einen Gesetzentwurf vor, "das Gesetz *Asas Tunggal Pancasila*, das besagt[e], dass alle zivilgesellschaftlichen Organisationen das Pancasila-Gesetz einhalten und dieses in ihre Satzung aufnehmen müssen."⁷⁸³ Dieser Regierungsentschluss hatte zur Diskussion geführt, ob und inwieweit diese Satzung für die Kirchen gelten sollte.⁷⁸⁴ Die ersten Diskussionen mit dem *Departemen Agama* (Religionsministerium) ergaben, dass diese Satzung nicht für die einzelnen Kirchen gelten würde, wohl aber für kirchliche Organisationen wie Kirchenstiftungen, theologische Hochschulen oder Kirchenräte. Da es keine Möglichkeit gab, den indonesischen Kirchenrat als eine Einheit oder eine einzige Kirche zu formen, musste dieser also die Pancasila als Grundlage einführen, was wiederum bedeutete, dass sich auch seine Mitgliedskirchen danach richten mussten. Der in Ambon diskutierte Lösungsansatz war die Annahme der Pancasila als einer von mehreren Grundsätzen der Kirche. So blieben die Bibel und das christliche Glaubensbekenntnis weiterhin die zentrale Orientierungslinie, die Pancasila sollte jedoch insbesondere in der Gesellschaftsarbeit der Kirchen eingebunden werden.⁷⁸⁵ Neben den oben dargestellten zentralen Punkten rückte in Ambon auch die Entwicklungsdiskussion wieder stärker ins Zentrum. Die REPELITA IV – gültig für die Jahre 1984-88 – zielte auf eine rasche Industrialisierung in den urbanen Regionen Indonesiens und vernachlässigte dabei die ruralen Regionen und abgelegenen Inseln. Die Kirchen diskutierten mögliche Massnahmen zum Schutz der Schwachen und zur Vorbereitung der Gesellschaft auf den erwarteten Wandel. Trotz der dringenden Notwendigkeit aktiv zu werden, erschöpfte sich die Diskussionen bezüglich der Entwicklungsarbeit eher in Streitereien um Zuständigkeiten.⁷⁸⁶ Die Spannungen und Unklarheiten zwischen den erst formell vereinten Abteilungen des DC und PELPEM führten zu hitzigen Diskussionen ohne konkrete Entscheide am Ende der Vollversammlung – weder bezüglich zukünftiger Entwicklungspläne noch im Hinblick auf die Aufgabenteilung zwischen den beiden Institutionen. Diese Punkte wurden auf die nächsten Sitzungen PARPEMS verschoben.⁷⁸⁷

Insgesamt führten die wechselnden Strukturen und das gleichzeitige Nebeneinander einzelner Departemente, die gemeinsam Entscheide fällen sollten, zu Überschneidungen, Diskussionen und Zuständigkeitsproblemen, die teilweise die Handlungsfähigkeit des DGI in Frage stellten. So schrieb Joachim Fischer von der EZE 1982 betreffend die Doppelführung zweier Entwicklungseinheiten etwas frustriert:

⁷⁸² HUA 1134 1792 van Halsema, W.B. Van DGI naar PGI: Verslag van de 10e Sidang Raya van de indonesische kerken, gehouden te Ambon van 21.-31.10.1984. Oegstgeest 8.11.1984, S. 1-8.

⁷⁸³ Ebd., S. 8 (Übers. N. Rui, Hervorhebung im Originaltext).

⁷⁸⁴ Betreffend die Diskussion siehe: Kapitel B 2. Ein kurzer Überblick zu Indonesien 1949-1990.

⁷⁸⁵ HUA 1134 1792 van Halsema, W.B. Van DGI naar PGI: Verslag van de 10e Sidang Raya van de indonesische kerken, gehouden te Ambon van 21.-31.10.1984. Oegstgeest 8.11.1984, S. 8-13.

⁷⁸⁶ Ebd., S. 10.

⁷⁸⁷ HUA 1102-2 1997 Schekatz, Herbert/ Gies Protokoll der Sitzung EUKUMINDO vom 21./22.1.1985 in Stuttgart. [o. O.] Februar 1985, S. 4-5.

"Ich bezweifle, ob es ausserhalb des DGI-Jakarta-Stabes jemanden in den DGI-Mitgliedskirchen gibt, der die Arbeit beider Abteilungen über allgemeine Kenntnisse hinaus überblickte/überblickt bzw. annähernd genaue Vorstellungen über deren Umfang, Aufgabenstellung, Erfolge/Misserfolge, Konzepte etc. hatte/hat."⁷⁸⁸

Diese Frustration lässt sich ebenso in einzelnen Berichten von lokalen Mitarbeitern zu Projektfortschritten finden. In ihren Reports beklagten sich diese vermehrt darüber, dass die Versuche, Geld für eine bestimmte Sache oder Massnahme zu beantragen, von einer Abteilung zur nächsten weitergereicht wurden, da keine sich zuständig fühlte. Dadurch kam dringend benötigtes Geld nicht rechtzeitig in den Projekten an und einige mussten ihre Arbeit deshalb aufgrund von Geldmangel abbrechen. Trotz bereits bestehender Unklarheiten bezüglich Zuständigkeit und Organisationsstrukturen entschied der indonesische Kirchenrat, den Forderungen aus dem Ausland nach stärkerer Einbindung der einzelnen Regionen nachzukommen und zusätzliche 16 regionale Kirchenräte aufzubauen. Durch diese Regionalisierung wurde primär das Chaos vergrössert, da es nun nicht mehr nur eine Abteilung gab, die sich etwa mit Fragen der Entwicklungsrichtlinien beschäftigte, sondern jeweils eine auf der nationalen und eine auf der regionalen Ebene, zwischen welchen nur selten regelmässige Kontakte bestanden. Insbesondere betreffend die Entwicklungspolitik führte dies zu Unklarheiten und Spannungen. Das DC hatte bereits einige Jahre zuvor mit der Errichtung regionaler Entwicklungszentren (*Regional Development Centre*; RDC) begonnen. Als der DGI ebenfalls regionale Zentren zu errichten begann, entstanden neben den RDC die regionalen Abteilungen von PELPEM und parallel dazu die entsprechenden Einheiten der regionalen Kirchenräte, die wiederum eigene Entwicklungsprogramme entwarfen. Zwischen diesen überlappenden Entwicklungsabteilungen kam es kaum zu einem Austausch, da jede Abteilung eigene Ansätze wählte und eigene Schwerpunkte setzte. Die Zusammenarbeit innerhalb der eigenen Strukturen war besser organisiert als die regionale Kooperation, so war der Informationsaustausch zwischen dem DC und den RDC besser als derjenige zwischen den RDC und den regionalen Kirchgemeinden. Die daraus entstehenden Spannungen wurden zudem durch den Zugang zu finanziellen Mitteln verstärkt.⁷⁸⁹

2.2 Theologie der Entwicklung in Indonesien

Der indonesische Kirchenrat war Teil der Organisation des WCC und verpflichtete sich, dessen entwicklungspolitischen Ansätze in die eigenen Überlegungen einzubeziehen. Innerhalb des DGI entstanden – wie innerhalb des WCC oder der CCA – Konflikte bezüglich des Gewichts, das die entwicklungspolitische Arbeit innerhalb des Rates haben sollte. Die eine Seite erhob das Entwicklungsengagement zur neuen

⁷⁸⁸ ADE BfdW P4170-II Fischer, Joachim. Vermerk betreffend die Situation im DGI: Wie soll es mit der Entwicklungsabteilung PARPEM weitergehen? [Stuttgart] 23.3.1982, S. 2.

⁷⁸⁹ ANI PGI 184 257 [Lalisang, W.]. History of the Development Centre. Jakarta 1980, S. 1-16; HUA 1134 1792 van Halsema, W.B. Van DGI naar PGI: Verslag van de 10e Sidang Raya van de indonesische kerken, gehouden te Ambon van 21.-31.10.1984. Oegstgeest 8.11.1984.

Mission und die andere forderte die Rückbesinnung auf die Mission als Kernaufgabe der Kirchen. Anhänger der letzten Seite warfen der DGI-Zentrale vor, zu viel Gewicht auf soziale und politische Probleme zu legen und ihre eigentliche Aufgabe zu verraten, indem sie das Engagement für Mission und Evangelisation reduzierten.⁷⁹⁰ Um dieser Ansicht Gegensteuer zu geben, entwickelte der indonesische Kirchenrat eine eigene Version der Entwicklungstheologie⁷⁹¹ in Anlehnung an die Diskussionen innerhalb des WCC, aber gleichwohl basierend auf nationalen Richtlinien der Pancasila. Fridolin Ukur forderte in seiner Präsentation an der Konferenz "Consultation on Strategy for Service and Development" in Malang im September 1973 ein neues Verständnis von Mission. Das alte, paternalistische Bild der weissen Missionare, die Erleuchtung bringen, müsse überarbeitet werden und die neue Mission müsse sich über die reine Glaubensverbreitung hinaus erstrecken und an den Menschen als solchen wenden. Um dies zu erreichen, sollte die Arbeit des Rates nicht nur auf die Rettung der Seele, sondern ebenso auf die Rettung des Menschen in seiner sozialen Umwelt abzielen.⁷⁹² Er plädierte dafür, dass eine solch umfassendes Verständnis von Mission mehr umfasste als Wohltätigkeit, denn die Kirche müsse sich bewusst sein, dass die Menschen in Entwicklungsregionen nicht nur Nahrung benötigen, "but also need and demand liberty or independence, justice, equal opportunity, genuine human dignity and full participation to arrange their own lives."⁷⁹³ Damit schloss sich Ukur den Kernforderungen der CCPD an. Auch Simatupang vertrat diese Haltung teilweise und schrieb 1975 Folgendes:

"The total mission is the proclamation [...] of the Gospel to be implemented through what we say, are and do. There is only one mission of the Church. The ways and forms of implementing that one mission must be relevant to the situation of the society. [...] Participation in development can be a partial manifestation of that one mission, if that participation is motivated by an understanding of the Gospel which includes "freedom, justice, truth and wellbeing as willed by God for the world"⁷⁹⁴

Einig waren sich die beiden Denker des DGI auch darin, dass es einen Machtverlust der Kirchen, wie er in den Industrienationen zu erkennen sei, in Indonesien zu verhindern galt. Diesen Machtverlust sahen beide darin begründet, dass die Kirchen nicht aktiv an der Entwicklung ihrer Nationen teilgenommen hätten und deswegen durch die Modernisierung und Säkularisierung der Gesellschaft an den Rand gedrängt worden seien.⁷⁹⁵ Ukur bestand darauf, dass die indonesischen Kirchen in der Entwicklung aktiv

⁷⁹⁰ ANI PGI 184 254 Ukur, Fridolin. Problems of development and Missiology: Consultation of strategy for service and development DGI. Paper Nr. 011/73: Consultation of strategy for service and development DGI, Malang 28.-30.9.1973. Jakarta [1973].

⁷⁹¹ Die Theologie der Entwicklung war ein Konzept, welches innerhalb von SODEPAX diskutiert wurde und insbesondere von Personen wie Gustavo Gutierrez Merino miteinbezogen wurde. Die Theorie wurde durch die Theologie der Revolution abgelöst. Siehe dazu auch: Swart. The Churches and the Development Debate, S. 22.

⁷⁹² ANI PGI 184 254 Ukur, Fridolin. Problems of development and Missiology: Consultation of strategy for service and development DGI. Paper Nr. 011/73: Consultation of strategy for service and development DGI, Malang 28.-30.9.1973. Jakarta [1973].

⁷⁹³ Ebd.; sowie: ANI PGI 184 255 Simatupang, Tahi Bonar. Lessons learned and Future perspective. Background Paper: Consortium Meeting, Oegstgeest 14.-15.11.1975. Jakarta 8.11.1975.

⁷⁹⁴ ANI PGI 184 255 Simatupang, Tahi Bonar. Lessons learned and Future perspective. Personal Notes on the Work of DC-DGI. Background Paper: Consortium Meeting, Oegstgeest 14.-15.11.1975. Jakarta 10.11.1975, S. 2.

⁷⁹⁵ ANI PGI 184 254 Ukur, Fridolin. Indonesia as one Area of Church Witness, Service and Participation in Development: Obstacles to be overcome. Paper Nr. 013/73: Consultation of strategy for service and development DGI, Malang 28.-30.9.1973. Jakarta [1973].

sein müssten, um diese Marginalisierung zu vermeiden.⁷⁹⁶ Simatupang erweiterte diese Idee und wies darauf hin, dass die Kirche die Entwicklung als integralen Bestandteil des Evangeliums verstehen müsse, um ihren Einfluss und ihre Fähigkeit, die Bevölkerung zu erreichen, behalten zu können.⁷⁹⁷ So wurde in Indonesien bereits 1975 die Wichtigkeit der inneren Mission betont und entsprechende Massnahmen eingeleitet. Die Kirchenleitungen waren überzeugt davon, dass nur durch Erneuerung des Glaubens und Festigung der eigenen Religion eine langfristige Einbindung der Gesellschaft in die Kirche stattfinden würde. Dies galt insbesondere für die Transmigrationsgesellschaften und die noch isoliert lebenden indigenen Gemeinschaften. Jedoch auch innerhalb der einzelnen Gemeinden sollten entsprechende Massnahmen ergriffen werden. Die Kirchenleitungen glaubten an die Gefahr, dass durch die neue Orientierung der Gemeinschaften an der Marktwirtschaft und der Moderne eine Art "geistiges Vakuum" entstünde, da in vielen Gemeinden der christliche Glaube noch nicht fest eingebunden sei. Dadurch, so wurde befürchtet, würden die Kirchen in der Gesellschaft schlussendlich an Bedeutung verlieren.⁷⁹⁸

Das Entwicklungskonzept des DGI entwickelte sich im Spannungsfeld zwischen der Montreux-Trilogie des WCC, der Angst vor der eigenen Bedeutungslosigkeit und der Pancasila als indonesischem Grundsatz der nationalen Entwicklung. Die Teilnahme an der Entwicklung war Ausdruck der Verantwortung der Kirchen ein starkes, auf den Prinzipien von Pancasila basierendes Indonesien aufzubauen. Nach mehreren Diskussionen und Konferenzen hatte der DGI begonnen, eine eigene Kombination der beiden Leitlinien zu entwickeln und eine eigene theoretische Grundlage für die kirchliche Beteiligung an der Entwicklung zu schaffen.

"Since Pematang Siantar [Ort der Vollversammlung 1971, gemeint ist aber die Neustrukturierung des DGI] and Montreux, Indonesia has concluded that our aspirations to develop a Pancasila society (conspiring of believe in the Lord Almighty, Humanity, Social Justice, National Unity and Democracy), a trilogy of development (i.e. economic growth, social justice and self-reliance), where both ideas are not controversial to one another, even they are complementary, are considered as the basic principle for churches' participation in development." ⁷⁹⁹

Die beiden Leitfiguren des DGI wiesen darauf hin, dass Modernisierung und Entwicklung nicht gleichbedeutend waren mit Verwestlichung, das moderne Denken aber verlange, offen für neue Erfindungen zu sein, effizienter zu arbeiten und nicht von anderen abhängig zu sein.⁸⁰⁰ Darüber hinaus waren sie sich jedoch der Auswirkungen auf die eigene Gesellschaft bewusst. Sie betonten, dass selbst wenn Modernisierung und "Westernisierung" nicht deckungsgleich seien, das Streben nach Modernisierung die Gefahr berge, dass die Menschen "willingly or unwillingly [...] take over or imitate western style."⁸⁰¹ Um

⁷⁹⁶ Ebd., S. 11.

⁷⁹⁷ ANI PGI 184 255 Simatupang, Tahi Bonar. Lessons learned and Future perspective. Background Paper: Consortium Meeting, Oegstgeest 14.-15.11.1975. Jakarta 8.11.1975, S. 12-14.

⁷⁹⁸ HUA 81 1281 Schekatz, Herbert. Material zur Sitzung PBL-DGI vom 17.-25.9 1975 in Sukabumi. Zusammengestellt für die EUKUMINDO Sitzung im November 1975. [o. O.] 15.10.1975, S. 7-11, Zitat S. 11.

⁷⁹⁹ ANI PGI 184 255 [DC-DGI]. Progress Report Development Centre to the Core Consortium Meeting in Bossey. Jakarta August 1975.

⁸⁰⁰ HUA ICCO 289 289 DC-DGI. Indonesia and Development Centre. Sukabumi 1974.

⁸⁰¹ Ebd., S. 13.

diese Nachahmung und blinde Akzeptanz westlicher Konzepte zu vermeiden, müsse die Entwicklung von den Menschen vor Ort selbst angegangen werden. Gleichzeitig müsse zudem Kritik an den eigenen Schwächen genannt werden. Fridolin Ukur betonte dabei, dass "lack of 'zakelijkheid' (Dutch: i.e. businesslike character, objectivity) is weakening the orientation towards efficiency; rebirth of neo-feudalism in various shapes, as 'bapakisme' (Indonesian, i.e. paternalism), more or less brakes direct and explicit criticisms."⁸⁰² Der Vorstand des DGI bzw. das Direktorium der Abteilung für Bildung für Entwicklung identifizierte das Problem der indonesischen Landbevölkerung darin, dass die für die Entwicklung erforderliche Mentalität in einigen ländlichen Gemeinden nicht vorhanden sei. Die eingeleiteten Entwicklungsprogramme gingen von der Annahme aus, dass diesen ruralen Gesellschaften der Sinn für moderne Technologie, effiziente Verwaltung, Wissenschaft und modernes Management weitgehend fehle, weshalb sie entsprechend geschult werden müssten.⁸⁰³

Anhand dieser Ansätze wurde der Rückgriff auf die Strategie des *social engineering* deutlich. Um die von der DGI angestrebte Reife des Denkens zu entwickeln, musste das Hauptziel der Entwicklung die Erziehung zu einem indonesischen Weg der Aufgeschlossenheit gegenüber der Modernisierung und des Bewusstseins für die eigene Entwicklungsfähigkeit sein. Ausserdem musste das Selbstbewusstsein der Gesellschaft gestärkt und deren Effizienz im Aufnehmen neuer technischer Fähigkeiten und Kenntnisse gezielt gefördert werden. Dieser Ansatz fand sich ebenso in den REPELITA und spiegelte die Modernisierungsdiskussion wider.⁸⁰⁴ Neben der zunehmenden Annäherung an die Modernisierungsmassnahmen der staatlichen Entwicklungspolitik flossen auch die Grundsatzdiskussionen des WCC in die Entwicklungsdiskussion des DGI ein. Neben der Berufung auf die Montreux-Trilogie übernahmen die einzelnen Gremien innerhalb des DGI die Handlungsanleitungen des WCC. So bekannte sich der indonesische Kirchenrat zum Kampf gegen ungerechte Strukturen und für die Befreiung der Menschen. An der Sitzung des Zentralrates des DGI von 1974 hielt Simatupang fest:

"Wir sind gerufen, in voller Weise teilzunehmen an der Bemühung um Gerechtigkeit in allen Lebensgebieten, Gerechtigkeit im Bereich der Wirtschaft und Politik, Gerechtigkeit zwischen Menschen und Gruppen, Gerechtigkeit in der Struktur der Gesellschaft und internationale Gerechtigkeit. Dies ist die Grundlage für unsere Teilnahme am Aufbau(...)."⁸⁰⁵

Damit bekannte er sich nicht nur zur nachhaltigen Gesellschaft, sondern gleichsam zur Kirche der Armen. Die Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft sah er in der gemeinsamen Beseitigung von Ungerechtigkeiten. Gleichzeitig geriet die indonesische Regierung international zunehmend unter Druck aufgrund

⁸⁰² ANI PGI 184 254 Ukur, Fridolin. Indonesia as one Area of Church Witness, Service and Participation in Development: Obstacles to be overcome. Paper Nr. 013/73: Consultation of strategy for service and development DGI, Malang 28.-30.9.1973. Jakarta [1973], S. 4.

⁸⁰³ ANI PGI 184 254 Latuihamallo, Peter. Sociological and theological Problems in the Church's Participation in Development. Paper Nr. 09/73: Consultation of strategy for service and development DGI, Malang 28.-30.9.1973. Jakarta 20.9.1973.

⁸⁰⁴ Siehe dazu: Christensen, Steen Hyldgaard [u.a.] (Hgg). Engineering, Development and Philosophy: American, Chinese and European Perspectives. Dordrecht 2012.

⁸⁰⁵ HUA 81 1281 Schekatz, Herbert. Übersetzung: Allgemeine Betrachtung zur Eröffnung der Sitzung BPL/DGI 1974 von Tahi Bonar Simatupang. Sukabumi Oktober 1974, S. 11.

von Menschenrechtsverletzungen und Kritik am diktatorischen Führungsstil Suhartos. Simatupang hob ab 1978 zunehmend hervor, wie wichtig eine enge Kooperation mit der eigenen Regierung sei und betonte die Verpflichtung der Kirche, sich am Aufbau der eigenen Nation zu beteiligen. Um dieser Aufgabe uneingeschränkt nachkommen zu können – so Simatupang –, sei es zwingend nötig, dass der indonesische Kirchenrat sich darauf konzentriere, bald finanziell unabhängig zu werden. Die finanzielle Eigenständigkeit wurde als Absicherung der Arbeit des DGI angesehen. Aufgrund der zunehmenden Kritik am WCC⁸⁰⁶ und den daraus entstandenen Spannungen war es nicht auszuschließen, dass aufgrund von politischen Differenzen eine engere Kooperation mit dem WCC beendet werden müsste.⁸⁰⁷

3. DGI zwischen Kooperation und Konflikten

Die Position des DGI zwischen unterschiedlichen Verbindungspartnern barg sowohl das Potential für Konflikte als auch für Kooperationen. Das Verhältnis zur eigenen Regierung wie auch jenes zum WCC war geprägt von Spannungen aber auch von Momenten der Einigkeit. Der indonesische Kirchenrat kritisierte die Regierung teilweise scharf, reagierte jedoch empfindlich darauf, wenn diese Kritik von außen kam. Ausserdem stand der Kirchenrat zwischen den europäischen Missionsorganisationen und den – abgesehen von finanziellen Belangen – unabhängigen Kirchen in Indonesien und trug deshalb mehrere Konflikte mit den europäischen Partnern aus. Gleichzeitig gab es eine enge Zusammenarbeit mit den einzelnen Gremien des WCC und insbesondere in der Entwicklungspolitik pochte das DC auf die notwendige Kooperation. Diese unterschiedlichen Spannungsverhältnisse und wechselnden Bündnisse sollen knapp dargestellt werden, bevor eine genauere Analyse der eigentlichen Entwicklungspolitik des DGI und insbesondere der Unterabteilung DC vorgenommen wird.

3.1 Das Verhältnis zur indonesischen Regierung – Spannungen und Schulterschlüsse

Bereits im Schlussbericht der ersten Versammlung, die 1964 in Asien stattfand, der *Conferences of Church and Society* (CCS)⁸⁰⁸, betonten die Teilnehmer unter dem Titel "Christian Service in the Revolution", dass die christlichen Kirchen in allen Systemen leben können, sich jedoch explizit gegen Unterdrückung und Missachtung der christlichen Grundwerte durch den Staat auflehnen sollten.⁸⁰⁹ Entsprechend dieser Grundlinien stellte sich der DGI hinter die Politik der eigenen Regierung, forderte jedoch im Umgang mit den staatlichen Entwicklungsplänen eine kritische Grundhaltung. Simatupang formulierte dies bereits 1964 in einer als *tetra kata*-Formel (Vier Wörter-Formel) bekannt gewordenen Formulierung. Er

⁸⁰⁶ Siehe dazu Kapitel C 5.2.3 Exkurs: PCR und der Vorwurf der aktiven Beteiligung am Befreiungskampf in Südafrika.

⁸⁰⁷ ANI PGI 184 257 Simatupang, Tahi Bonar; W. Lalisang. Hasil-Hasil dan rekaman pertemuan sipoholon. Pertemuan Gerejani tentang Partisipasi Gereja-Gereja dalam Pembangunan, Sipoholon 11.-14.6.1978. Jakarta 1978, S. 1-19.

⁸⁰⁸ Die globalen Treffen der Abteilung 'Kirche und Gesellschaft', die alle 1-2 Jahre in unterschiedlichen Regionen stattfanden.

⁸⁰⁹ Aritonang. The Ecumenical Movement in Indonesia, S. 843.

sagte, dass Umgang mit staatlichen Entwicklungsprogrammen "constructive, creative, realistic and critical" sein sollte. Diese Aussage wurde später oft zitiert und beeinflusste die Haltung des indonesischen Kirchenrates bezüglich staatlicher Entwicklungsaktivitäten langfristig.⁸¹⁰ Allerdings gab es eine zentrale Verschiebung: 1964 betonte Simatupang den konstruktiven Umgang mit der staatlichen Entwicklungspolitik und forderte die Kirchen auf, sich an der Formung neuer Konzepte zu beteiligen. Mit der Zeit wurde konstruktiv jedoch mit positiv ersetzt und 1984 sprach Simatupang neu von einem positiven, kreativen, realistischen und kritischen Umgang mit den Entwicklungsprogrammen der BAPPENAS. Dabei wurde der positive Aspekt stets stärker betont als der kritische – wie Arie Brouwer hervorhob.⁸¹¹ Zu den Ereignissen des 30. September bezog der indonesische Kirchenrat nie explizit Stellung, doch 1967 an der sechsten Konferenz des DGI findet sich das Wort Revolution kaum wieder. Unter dem steigenden Einfluss der *New Order*-Denkrichtung wurden die neuen Schwerpunkte angepasst. Die neuen Schlagworte waren *pembaharuan* (Erneuerung) und *pembangunan* (Entwicklung). Zur Neuausrichtung der Entwicklungsarbeit der Kirchen fand 1970 eine Konferenz in Cipayung statt. Diese wurde von SODEPAXI⁸¹² – der indonesischen Abteilung von SODEPAX – organisiert. Da SODEPAXI eine Kooperation zwischen dem DGI und der katholischen Kirche in Indonesien war, nahm auch eine Delegation des katholischen Dachverbandes MAWI teil, was die Kooperation zwischen den beiden Kirchenräten verbesserte.⁸¹³ Die Entscheide dieser Konferenz führten den DGI näher an die Entwicklungspolitik der neuen Regierung heran und markieren damit den Anfang der Kooperation mit der *New Order*-Regierung. Die Zusammenarbeit der Kirchen mit den Behörden wurde in den entlegenen Regionen besonders begrüsst, insbesondere in jenen, in welchen sich die staatlichen Strukturen noch wenig ausgebreitet hatten und viele Aspekte des politischen Lebens – etwa die Wahl der Dorfvorsteher oder die Schulbildung – noch durch kirchliche Netzwerke übernommen wurden. Gleichzeitig wurde die Kirche als parallele Machtstruktur wahrgenommen und je nach Stabilität der regionalen Behörden auch als Konkurrenz zur eigenen Macht. Durch die Einrichtung des Religionsministeriums verfügten die Behörden über die Möglichkeit, den Spielraum der Kirchen einzuschränken und etwa durch Kontrolle der finanziellen Zuschüsse auch kirchenpolitische Massnahmen zu beeinflussen.⁸¹⁴ Nicht zuletzt aufgrund dieser Machtposition sprach sich Simatupang für eine enge Kooperation mit dem Ministerium aus.⁸¹⁵ Dies galt insbesondere

⁸¹⁰ Aritonang/ Steenbrink. A History of Christianity in Indonesia, S. 780-182, Zitat S. 780.

⁸¹¹ ANI PGI 184 258 Brouwer, Arie (ICCO). Short Report on the National Evaluation Consortium PARPEM Programme at Bali 26.2-2.3 1985. Zeist März 1985, S. 2.

⁸¹² Die indonesische Abteilung von SODEPAX bestand nur wenige Jahre. Bereits 1971 gerieten die Mitglieder unter Verdacht, Anhänger des Kommunismus zu sein, und flohen auf die Philippinen. Die Konferenz vom Mai 1970 wurde jedoch auch in den Unterlagen des DC mehrfach in Erinnerung gerufen und hatte Anteil an der Ausrichtung des DC und der raschen Akzeptanz der Kooperation mit der CCPD.

⁸¹³ Aritonang. The Ecumenical Movement in Indonesia, S. 842-847.

⁸¹⁴ So konnte das Religionsministerium etwa kontrollieren und beeinflussen, wer die staatlich finanzierten Kirchenstellen – auch innerhalb des Ministeriums selber – innehatte, oder es schränkte den Zugang einzelner Kirchen zu den finanziellen Mitteln im Gemeindeaufbau ein.

⁸¹⁵ ANI PGI 184 255 Simatupang, Tahi Bonar. Lessons learned and Future perspective. Personal Notes on the Work of DC-DGI. Background Paper: Consortium Meeting, Oegstgeest 14.-15.11.1975. Jakarta 10.11.1975.

für die Entwicklungsarbeit, in der die Kirchen sich zusammen mit BAPPENAS weitgehend auf die Ziele der REPELITA konzentrierten, diese jedoch wo möglich ergänzten. Der Leiter der Universität Sataya Wacana in Salatiga fasste die Haltung der Kirchen 1981 treffend zusammen:

"The churches in Indonesia support the general policy of the Government's development programmes, but do it in a critical way. The critiques, when any must be launched, are not directed to the Government in an open, adversary manner, rather, they are put forward in clear but subtle ways through the right channels. This is culturally more acceptable and therefore more effective than head-on opposition."⁸¹⁶

Er ging von einer engen Kooperation mit der Regierung aus, da jede andere Haltung wenig Sinn gehabt hätte, betonte jedoch gleichzeitig die sich ergebenden Lücken und Räume, in denen die Kirchen ihre Kritik und ihre eigenen Vorschläge einbrachten. Die offene Kritik, die viele westlichen Partnerorganisationen übten, lehnte er ab, da diese in Indonesien gesellschaftlich nicht anerkannt war und daher ein auf diesem Wege vorgebrachter Einwand eher auf Ablehnung stossen würde.⁸¹⁷ Die Kirchen suchten durch den DGI also nach einer Möglichkeit der kritischen Kooperation.

Das Ausweiten der Befugnisse des bereits 1946 gegründeten Religionsministeriums, das ab 1970 nun auch in innerkirchlichen Belangen mitzureden gedachte, stiess auf grossen Widerstand bei den Vertretungen der christlichen Gemeinschaften.⁸¹⁸ Nach einer ersten Phase der Konsolidierung der Regierungsinstitutionen verstärkte die *New Order*-Regierung die Einschränkungen der Freiheit der religiösen Organisationen. Sie erliess Beschlüsse, die sowohl vom DGI als auch von MAWI – der katholischen Kirchenversammlung Indonesiens – kritisiert wurden. Am 22.3.1978 beschloss der Volkskongress (MPR), einen einheitlichen Leitfaden für die Einbindung der Pancasila in die Praxis festzuschreiben. Dieser Leitfaden sollte "für jeden Staatsbürger, jeden Beamten und jede staatliche und gesellschaftliche Institution verbindlich"⁸¹⁹ sein und entsprechend umgesetzt werden. In einer ersten Phase war die Formulierung der Regelung so ambivalent, dass unklar blieb, ob sie Kirchen einschloss. Da sich die Kirchen selber nicht als gesellschaftliche Institutionen, sondern als religiöse sahen, reagierten die Verantwortlichen des DGI zuerst nur mit Rückfragen und der Bitte, diese Punkte zu präzisieren. Die Richtlinien waren allerdings so offen gehalten, dass alle in Indonesien existierenden Gruppen (von Ethnien bis zu politischen Parteien) darin eingebunden werden konnten. Der Ansatz galt unter anderem als Versuch, Gruppen wie die Mystiker⁸²⁰ in Java oder die islamische Gemeinschaft in Aceh einzubinden, ohne allzu strenge Richtlinien festzulegen. Bereits kurz nach Einführung der Regelung wurden die Befugnisse des Religionsministeriums erweitert, um diese durchsetzen zu können. Neu sollte das Religionsministerium berechtigt

⁸¹⁶ HUA 1134 365 Wilardjo, Liek (Deputy Director). Ecumenical Personnel Planning for Comprehensive Development in the Eighties: Restonse to Questionnaire of the Satya Wacana Christian University. Salatiga 4.10.1981, S. 1.

⁸¹⁷ Ebd., S. 1-3.

⁸¹⁸ Sinn. Religiöser Pluralismus im Werden, S. 22.

⁸¹⁹ HUA 546 592 Schekatz, Herbert. Mission im Panca Sila-Staat Indonesien. Paper ML 1.10.1979. Wuppertal 27.9.1979, S. 1.

⁸²⁰ Gemeint ist die Bewegung des Mystizismus (vor allem Mittel- und Ost-Java), genannt 'Bewegung des Glaubens an den Einen Gott' (*Aliran Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa*). Diese Bewegung wird hiermit nicht als Religion anerkannt, erhält jedoch mehr Gewicht und soll fortan auch berücksichtigt werden und ihre Anhänger als Gläubige anerkannt werden (damit dürfen andere religiöse Gruppen unter Anhängern dieser Religion nicht missionieren).

sein, bindende Richtlinien für religiöse Institutionen zu erschaffen. Dies bedeutete nicht nur eine Möglichkeit, den Handlungsspielraum der Kirchen einzuschränken, sondern gleichsam ein Instrument, um jene Kirchen, die sich nicht staatskonform verhielten trotz Anerkennung der Religion, die sie vertraten, als religiöse Institute zu verbieten.

Diese Erweiterung der Befugnisse stiess insbesondere bei den im Religionsministerium nicht vertretenen Kirchen auf Widerstand. Doch auch die durch MAWI und den DGI im Religionsministerium vertretenen Kirchen, deren Mitglieder die Mehrheit der christlichen Abteilung bildeten, lehnten die Veränderung weitgehend ab. Während MAWI als Stellvertreter aller katholischer Kirchgemeinden auftrat, waren lediglich 48 der über 270 existierenden protestantischen Kirchgemeinden dem DGI angeschlossen. Obwohl die Gemeindemitglieder dieser 48 Kirchgemeinden doppelt so viele waren als jene der übrigen – meist kleinen – 222 Kirchen gemeinsam, konnte der DGI nicht für alle protestantischen Kirchen bindende Regeln aufstellen. Trotzdem wurde der DGI für das Fehlverhalten aller protestantischer Kirchen verantwortlich gemacht. Ein solcher Fall stellte etwa das Missionsverhalten einzelner evangelikalen Kirchen der Pfingstbewegung dar, da diese sich nicht an das Verbot, ausserhalb der christlichen Gemeinden aktiv zu sein, hielten.⁸²¹ Einige der Pfingstkirchen gründeten 1979 sogar einen eigenen Kirchenrat, da sie als nicht-Mitglieder des DGI keinen Einfluss auf dessen Entscheidungen innerhalb des Religionsministeriums nehmen konnten. Der Rat der Pfingstkirchen zeigte eine höhere Kooperationsbereitschaft mit den Behörden und konnte sich durch das so errungene Wohlwollen der Behörden innert kurzer Zeit einige Freiheiten herausnehmen. So durften sie zum Beispiel innerhalb der bereits christlichen Regionen missionieren, was den Anhängern anderer christlichen Glaubensrichtungen verboten war. Durch die engere Zusammenarbeit der Regierung mit dem Rat der evangelikalen Kirchen geriet der DGI zunehmend unter Druck, da seine Führungsrolle innerhalb der christlichen Gemeinden von der Position als Stellvertreter der Kirchen im Religionsministerium abhing.⁸²² Die Umbenennung des Rates in PGI und die damit verbundene Offenheit bezüglich der einzelnen Glaubensbekenntnisse ermöglichte es, einige evangelikale Kirchen in den indonesischen Kirchenrat einzubinden und so dessen Position zu stützen. Durch diese Einbindung der evangelikalen Kirchen und die stärkere Annäherung an die Regierung in den 1980er-Jahren konnte indonesische Kirchenrat seinen Einfluss halten. Allerdings wurden dadurch kritische Äusserungen gegenüber der Regierung schwieriger, da der Rat stärker in dessen Aktivitäten eingebunden war. Dies wiederum führte – etwa aufgrund fehlender Verurteilung der Handlungen der Regierungen in West-Papua und Ost-Timor – zu Spannungen zwischen dem Kirchenrat und den ausländischen Partnerkirchen und -organisationen. Als die Befugnisse des Religionsministeriums ausgeweitet wurden, entstand zwischen dem indonesischen Kirchenrat und dem 1978 ernannten Religionsminister Alamsjah Ratu Perwiranegara, der auch an verschiedenen Versammlungen des DGI teilnahm, ein enger Kontakt.

⁸²¹ HUA 546 589 Schekatz, Herbert. Bericht über die Sitzung des BPL-DGI 12-23.5.1977 in Bali/Kuta. [o. O.] April 1977, S. 11-13.

⁸²² HUA 1134 207 van Halsema, Willem. Verslag van de EUKUMINDO-vergadering op 8 en 9 november 1979 te Wuppertal. Dok. Nr. ZC 79/1555. Leusden 14.11.1979, S. 1-3.

So nahm er etwa auch an der Versammlung des Zentralausschuss BPL 1978 teil und zerstreute die Bedenken der Anwesenden bezüglich der neuen Befugnisse des Religionsministeriums. Auf die Vorwürfe, das Religionsministerium würde sich in kircheninterne Angelegenheiten einmischen, reagierte er mit dem Versprechen, in dieser Angelegenheit enger mit dem Rat zusammenzuarbeiten.⁸²³ Allerdings zeichnete sich in der Rede Perwiranegaras bereits die Absicht ab, die Pancasila selbst gegen den Widerstand der Kirchen zu einem verpflichtenden Element zu machen. Weiter drängte er auf eine enge Kooperation des DGI mit dem Religionsministerium und forderte dessen Unterstützung in Fragen der inneren Harmonie und Kooperation. Dabei betonte er zudem, dass die Religionsfreiheit zwar ein wichtiges Element sei, diese jedoch nur eine Seite der Medaille darstelle. Die andere Seite sei die Verantwortung "für die Bewahrung der völkischen Ganzheit, die Verantwortung für die Bewahrung der Ruhe und Ordnung in der Gesellschaft. Freiheit und Verantwortung können nicht voneinander getrennt werden – mehr noch, jede Seite muss auf die Gefühle der anderen Seite Rücksicht nehmen."⁸²⁴ Damit machte er deutlich, dass die Aufgabe des Ministeriums nicht nur in der Überwachung der einzelnen Kirchenräte und der Regulierung ausländischer Finanzen oder Ähnlichem liege, sondern auch in der Limitierung der politischen Aktivität der Kirchen.⁸²⁵ Damit betonte er, dass er einerseits den Wunsch des DGI nach Eigenständigkeit und Kontrolle verstehe, diesen jedoch nur insofern zu erfüllen gedachte, als dass der DGI den Regeln und Interessen der Religionsbehörde gemäss handelte.

Am 1. und 15. August 1978 wurden zwei Regierungsverordnungen zum Verhältnis der Religionen veröffentlicht, welche die Möglichkeiten des DGI empfindlich einschränkten. Die Verordnung Nr. 70 verbot die Ausbreitung einer Religion unter Angehörigen einer anderen – anerkannten – Glaubensgemeinschaft. Laut der ersten Formulierung sollte dieses Missionierungsverbot umfassend gelten und weder die Missionierung einer Person erlauben, die bereits einer der anerkannten Religionen angehörte, noch die Verbreitung des Glaubens durch Flugschriften, Bücher oder Zeitschriften. Um unzulässige Missionierungen vorzubeugen, sollten die Regionen in Indonesien nach Religionszugehörigkeit eingeteilt werden.⁸²⁶ Zudem sollte es verboten sein, Menschen durch Lockgeschenke dazu zu bringen, sich einer Religion anzuschließen. Dazu gehörten nicht nur Geld, sondern auch Medikamente und Unterstützung in Form von Ausbildung, Essen oder Dienstleistungen.⁸²⁷ Durch diese zusätzlichen Einschränkungen waren auch viele Programme des DGI von den Massnahmen betroffen, da sich viele dieser Programme über die Religionsgemeinschaft hinaus auswirkten. Zwei Wochen später folgte die Verordnung Nr. 77, welche die ausländische Hilfe an Religionsgemeinschaften in Indonesien einschränken sollte. Dabei wurde kein

⁸²³HUA 546 590 Schekatz, Herbert. Bericht über die Sitzung des BPL-DGI 18.-28.4.1978. [o. O.] 12.5.1978, S. 1-16.

⁸²⁴ HUA 546 590 Schekatz, Herbert. [Übersetzung der] Rede des Religionsministers der Indonesischen Republik, Haji Almasjah Ratu Perwirangara, auf der BPL-DGI-Sitzung am 18.4.1978 in Palangka Raya. [o. O.] 1978, S. 7.

⁸²⁵ Ebd., S. 1-8.

⁸²⁶ Dies taten bereits die Kolonialregierungen der Niederländer: Sie teilten das Land unter den einzelnen Missionen auf, um Streitigkeiten zwischen diesen zu verhindern (vergleiche hierzu auch: Aritonang/Steenbrink. A history of Christianity in Indonesia. S. 324-327.

⁸²⁷ Aritonang/Steenbrink. A history of Christianity in Indonesia. S.206-208.

direktes Verbot ausgesprochen, vielmehr sollten die Gelder nur noch mit Genehmigung des Religionsministeriums gesprochen oder sogar nur durch dieses verteilt werden.⁸²⁸ Damit wollten die Behörden sicherstellen, dass die Gelder nicht zweckentfremdet genutzt würden und die jeweiligen Organisationen das ihnen zustehende Budget erhalten würden. Eingeschlossen in dieses Verbot wurde neben der finanziellen Unterstützung auch das Einsetzen von ausländischem Kirchenpersonal. Aufgrund des Mangels an ausgebildetem lokalen Kirchenpersonal traf dieser Entscheid viele der kleineren Kirchen in Indonesien im Kern und bedrohte ihre Weiterexistenz.

Da die meisten Religionsgemeinschaften einen Sendungsauftrag als Kern ihrer Religion anerkannten, traf insbesondere die Verordnung Nr.70 viele der christlichen Gemeinden tief. Allerdings war die Verordnung wie erwähnt so ambivalent formuliert, dass unklar blieb, was unter Missionierung genau zu verstehen war. Es wurde etwa befürchtet, dass lediglich die Mission der christlichen Orden eingeschränkt werden sollten, da die einzelnen christlichen Gemeinden in faktisch muslimischen Regionen lebten. Um eine einseitige Einschränkung zulasten des christlichen Glaubens abzuwenden, schlossen sich der DGI und MAWI zu einer christlichen Allianz zusammen und forderten eine klarere Stellungnahme vonseiten der Regierung.⁸²⁹ Diese Stellungnahme formulierten der Religionsminister und der Innenminister in einer gemeinsamen Bekräftigung der Verordnungen. Sie betonten, dass durch diese Massnahmen eine harmonische und geordnete Regulierung bezüglich der Bemühungen um religiöse Ausbreitung und ausländischer Hilfe für religiöse Institutionen in Indonesien geschaffen werden sollte. Weiter sollten die einzelnen Religionen noch stärker in den Aufbau des gemeinsamen Staates eingebunden werden und deren Einheit gefördert werden.⁸³⁰ Die Schwierigkeiten der unklaren Formulierungen der einzelnen Beschlüsse, welche die christlichen Vertreter ansprachen, ignorierten die beiden Minister. Allerdings zeigten sich diese Schwierigkeiten bereits kurze Zeit später: In einigen Regionen kam es zu Schliessungen von Kirchen und offenen Konflikten in Dörfern, in denen jeweils eine Minderheit an der Ausübung ihrer Religion gehindert werden sollte. Die Beschlüsse schufen also nicht die gewünschte Harmonie zwischen den Religionen, sondern förderten interreligiöse Konflikte und Auseinandersetzungen. Die Unsicherheit weitete sich zudem auf die Entwicklungsdiskussion aus, denn es blieb weiterhin unklar, ob die Einschränkungen der Geldflüsse die entwicklungspolitischen Massnahmen ebenfalls betreffen

⁸²⁸ Die niederländische Regierung bestand für die Freigabe der Geldbeträge von ICCO an das Konsortium auf einer Einverständniserklärung vonseiten der indonesischen Regierung bzw. des Religionsministeriums. Dieses verweigerte die Zustimmung jedoch, um die angestrebte Kontrolle zu erreichen, was zu finanziellen Engpässen in den Entwicklungsprogrammen des Konsortiums führte.

⁸²⁹ Ein weiterer Fall der engen Kooperation war das umstrittene Heiratsgesetz von 1973. Die Regierung wollte durchsetzen, dass eine Hochzeit legal war, wenn sie von einem Staatsbeamten geschlossen wurde. Damit würde eine Eheschliessung über die Religionsgrenze hinaus möglich. Insbesondere die Vertretung des Islams im Religionsministerium protestierte gegen diese Säkularisierung der Heirat. Als die Regierung einlenken und das Heiratsgesetz entsprechend anpassen wollte, dass dies nicht mehr möglich wäre, insistierten wiederum der DGI und MAWI gemeinsam. Am Ende wurde das Heiratsgesetz 1974 eingeführt und seither sind Ehen zwischen den Religionen möglich, wenn auch äusserst kompliziert geregelt (siehe dazu: Aritonang. *The Ecumenical Movement in Indonesia*, S. 840).

⁸³⁰ HUA 546 592 Schekatz, Herbert. *Mission im Panca Sila-Staat Indonesien*. Paper ML 1.10.1979. Wuppertal 27.9.1979, S.1-7.

würden. Wäre dies der Fall gewesen, wären die von ausländischen Geldern abhängigen Projekte des Entwicklungsprogrammes des DGI nicht mehr durchführbar gewesen. Die Reaktionen und Stellungen der Regierung zu diesen Entschlüssen und die turbulente Diskussion, die auf diese folgten, machten laut Schekatz' Bericht deutlich, dass offenbar mehr Bewegung, als die Behörden beabsichtigt hatten, in das zwischenreligiöse Verhältnis gekommen sei.⁸³¹ Opposition gegen diese Beschlüsse kam erst hauptsächlich von den christlichen Organisationen (DGI und MAWI). Das Ausbleiben einer ähnlichen Reaktion aus der Richtung der muslimischen Gemeinschaft sahen insbesondere internationale Beobachter darin begründet, dass viele muslimische Führer die Idee von Indonesien als ein nach der Scharia organisierter Staat noch nicht aufgegeben hätten und ihnen ein Missionsverbot für Vertretungen des Christentums bei der Verwirklichung dieser Pläne behilflich hätte sein können. Die Muslime selber wären vom Verbot dabei weniger betroffen gewesen, denn "für den strengen Muslim ist die Religion aus Gottes Sicht der Islam. Das würde erlauben, nichtmuslimische Religionen nicht als Religion voll zu akzeptieren und missionarische Aktivitäten unter deren Angehörigen zu rechtfertigen"⁸³², so eine Pressemitteilung aus dem Jahr 1978. In derselben wurde betont, dass diese Beschlüsse auf Druck der muslimischen Organisationen entstanden seien. Da die konservativen muslimischen Gruppen zunehmend Macht gewinnen würden, könne das Religionsministerium die Religionsfreiheit nicht mehr länger garantieren, weshalb die Kirchen aktiv werden müssten.⁸³³ Inwieweit diese Vorwürfe zuträfen, ist schwierig nachzuvollziehen,⁸³⁴ doch spätere Konflikte und Diskussionen lassen den Schluss zu, dass diese Bedenken, wenn auch überspitzt formuliert, nicht von der Hand zu weisen waren.⁸³⁵

Anhand der Beschlüsse Nr. 70 und 77 lassen sich sowohl die Versuche des Religionsministeriums, die Bewegungsfreiheit der Kirchenräte einzuschränken, als auch die durchaus existierende Macht der Räte, wenn sie geschlossen für eine Sache einstanden, ablesen. Am 7. August 1978, nur sechs Tage nach der Verabschiedung des Beschlusses Nr. 70, kontaktierte die christliche Abteilung des Religionsministeriums Simatupang und bat um ein Treffen vier Tage später, um den Beschluss zu ratifizieren und über die Ausarbeitung des Beschlusses Nr. 77 abzustimmen. Simatupang, in seiner Funktion als Kontaktmann zu

⁸³¹ Ebd., S. 7-15.

⁸³² HUA 546 590 Abel, Eduard. *Die Krise im Verhältnis der Religionen in Indonesien*. In: KEM Pressedienst, Artikel 11/78, Basel, 8.11.1978, S. 2.

⁸³³ Ebd., S. 3.

⁸³⁴ Wie Karel Steenbrink es formuliert: "It is quite striking that competition with Islam is hardly ever mentioned in the voluminous archival sources on the subject. This may be due to the fact that many of these sources were either internal European correspondence or exchange between Christian Indonesian parties and their overseas partners. They liked to downplay the issue of religious affiliation, and rather stressed the benefit of the development work for all people." (Steenbrink. *The Power of Money*, S. 131).

⁸³⁵ Siehe dazu: Chao, En-Chieh. *Entangled Pieties: Muslim-Christian Relations and Gendered Sociality in Java, Indonesia*. New York 2017; Hadler, Jeffrey. *Muslims and Matriarchs: Cultural Resilience in Indonesia through Jihad and Colonialism*. Ithaka, New York 2013; Sianipar, Godlif. *Interreligious Encounter and Social Capital: Christian-Muslim Relationships Among the Bataks in Medan City*. Saarbrücken 2012; International Crisis Group (ICG). *Indonesia: "Christianisation" and Intolerance*. Jakarta [etc.]: International Crisis Group, 2010 (Asia briefing Nr. 114); Mietzner, Marcus. *Military politics, Islam, and the state in Indonesia: from turbulent transition to democratic consolidation*. Singapore 2009; Mujiburrahman. *Feeling Threatened*; Kingsbury, Damien. *The Politics of Indonesia*. Melbourne 2005.

den Behörden, und sein Pendant bei MAWI, Leo Soekoto, erklärten in einer gemeinsamen Stellungnahme, dass ein Treffen am 11. August zu wenig Vorbereitungszeit lasse und baten um eine Verschiebung des Treffens. Parallel baten sie auch um eine Audienz bei Suharto, um die Beschlüsse direkt mit dem Präsidenten zu erörtern. Trotz der Bitte, das Treffen zwischen dem Religionsminister und mehreren Vertretern der christlichen Kirchenräte zu verschieben, fand dieses am 11. August statt. Dort erläuterte der Religionsminister die Entschlüsse, wobei er keine Diskussion zuließ und am nächsten Tag in einer Pressemeldung die Akzeptanz der Beschlüsse durch die Kirchenräte bekanntgab. Durch wiederholte Bitten erreichten die Kirchenräte schlussendlich ein Treffen mit dem Präsidenten. Allerdings verdeutlichte dieser in einem Brief, dass er sehr ungehalten über die Briefe der Kirchenräte sei, da er die ganze Angelegenheit als Konflikt zwischen den Kirchenräten und dem Religionsministerium sah. Aufgrund einer etwas kuriosen Verkettung von Umständen⁸³⁶ kam das Treffen schlussendlich nicht zustande. Trotz des Ausfalls des Treffens erschien am 10. Oktober eine Pressemitteilung, in welcher der Präsident dem Religionsminister freie Hand zur Durchsetzung der Beschlüsse zugestand, diese jedoch aufgrund der – in Realität nie stattgefundenen – Diskussionen mit den Kirchenräten anzupassen habe. Hierauf reagierten die Kirchenräte erneut gemeinsam und vom 19. bis 21. Oktober trafen sich Delegierte des DGI und MAWI zu einer Sondersitzung, um zu den Entschlüssen Stellung zu nehmen. Sie zeigten in der Stellungnahme nicht nur auf, an welchen Punkten die Entschlüsse der Pancasila widersprachen, sondern ebenso drei für sie annehmbare Wege aus der Krise: die Aussetzung der Beschlüsse, ihre Durchsetzung nach einer genaueren Klärung oder das Aufschieben der Beschlüsse bis gemeinsame Richtlinien erarbeitet werden konnten.⁸³⁷

Durch diese Beharrlichkeit konnten die Kirchenräte erreichen, dass die Beschlüsse nicht in ihrer vollen Kraft durchgesetzt wurden. Nichtsdestotrotz wurden mit den Jahren die Befugnisse des Religionsministeriums ausgebaut und die Kirchenräte mussten – nicht zuletzt in finanziellen Belangen – immer enger mit den Behörden zusammenarbeiten.⁸³⁸ Mit der Abschwächung der Beschlüsse und ihrem Widerstand gegen das Religionsministerium schufen die Kirchenräte einen Präzedenzfall. Doch ihre hierdurch gewonnene Macht wurde durch den 1979 gegründeten Kirchenrat der Pfingstkirchen abgeschwächt. Wie bereits angesprochen, widersetzte sich dieser der Kontrolle durch das Religionsministerium weit weniger als der DGI und wurde so als die unkompliziertere Vertretung der christlichen Kirchen wahrgenommen.⁸³⁹

⁸³⁶ Am Freitagnachmittag, dem 6. Oktober, erreichte ein Brief das bereits geschlossene Büro des DGI mit der Mitteilung, dass das Treffen nicht wie fälschlicherweise angekündigt am 9. Dezember stattfinden sollte, sondern bereits am nächsten Montag, dem 9. Oktober. Da das Büro des DGI am Samstag, dem 7. Oktober, geschlossen war, erreichte der Brief die Delegation zu spät und das Treffen vom Montag, dem 9. Oktober, konnte nicht stattfinden.

⁸³⁷ HUA 546 590 Schekatz, Herbert. [Übersetzung von Schekatz] Auszug aus Bericht BPH/DGI vor der Sondersitzung BPL/DGI vom 19.-21.10.1978 in Jakarta. Wuppertal November 1978, S. 1-13.

⁸³⁸ HUA 546 592 Nabanan, Soritua. Kurzbericht: Indonesien 1979. Cikini 2.11.1979, S. 3.

⁸³⁹ HUA 1134 207 van Halsema, Willem. Verslag van de EUKUMINDO-vergadering op 8 en 9 november 1979 te Wuppertal. Dok Nr. ZC 79/1555. Leusden 14.11.1979.

Allerdings erreichten die Kirchenräte durch ihre Beharrlichkeit zumindest die Einrichtung eines gemeinsamen Beratungsgremiums, welches das Religionsministerium in zukünftigen Beschlüssen hinsichtlich der theologischen und religionspraktischen Auswirkungen bestimmter Entscheide beraten sollte. Dieses wurde an einem ersten nationalen Seminar für die Führer der einzelnen Religionsgemeinschaften, an dem 195 Muslime, 24 Protestanten, 12 Katholiken, 10 Hindus und 4 Buddhisten teilnahmen, gegründet und bestand aus Mitgliedern der einzelnen Dachorganisationen⁸⁴⁰ und Vertretern des Religionsministeriums. An dem Seminar, das vom 24. Juni bis 6. Juli 1979 stattfand, begegneten sich erstmals eine so hohe Anzahl unterschiedlicher Religionsführer. Trotz einiger deutlich hervortretenden Spannungen wurden einige wichtige Schritte zu einem institutionalisierten Austausch zwischen den Religionen geschaffen. Alle Dachorganisationen erklärten sich bereit, am Aufbau einer friedlichen, multireligiösen Gemeinschaft mitzuwirken und akzeptierten einige grundlegende Einschränkungen in der Missionierung. Diese friedliche Koexistenz sollte ebenfalls durch das Beratungsgremium gesichert werden, das in Zukunft als Entscheidungsorgan bei interreligiösen Streitigkeiten fungieren sollte. Ziel dieser Massnahmen war die Vermeidung ähnlicher Probleme wie die Reaktionen auf die Beschlüsse Nr. 70 und 77 im Jahr 1978 und die Harmonisierung des Zusammenlebens.⁸⁴¹

Eine zentrale Vereinbarung, die an der Versammlung 1979 getroffen wurde, war die Festlegung, dass jede der anerkannten Religionen ein Anrecht auf eine eigenständige, vom Religionsministerium unabhängige Entwicklung habe, solange diese nicht dem Grundsatz der Pancasila widerspreche. In Bezug auf die Ausbreitung der Religion, also dem Missionierungsrecht, hiess es im Schlussbericht, dass "hinsichtlich der Errichtung von Gottesdienstgebäuden sowie in Bezug auf die Durchführung von anderen Aktivitäten der Religion es notwendig [sei], die angemessenen Formen zu wahren, [...]. Schließlich sind in diesem Zusammenhang auch die gültigen Verordnungen und Gesetze zu befolgen."⁸⁴² Der Widerspruch zwischen der Entscheidungsfreiheit und der Einschränkung, den vom Religionsministerium herausgegebenen Gesetzen und Richtlinien Folge leisten zu müssen, wurde bereits an der Tagung selber diskutiert, jedoch im Schlussbericht weitgehend ausgelassen.⁸⁴³ In einigen Punkten setzte sich das Religionsministerium sowohl gegen die Empfehlungen des Beratungsgremiums als auch gegen Widerstand vieler einzelner Kirchen durch. Dazu gehörte etwa die Durchsetzung der Pancasila als bindende Grundlage für alle Religionsgemeinschaften. Dieser Anweisung beugten sich auch der DGI und MAWI trotz anfänglichem Widerstand schlussendlich vollständig.⁸⁴⁴

⁸⁴⁰ *Majelis Ulama Indonesia* (MUI) – Islam; DGI – Protestantismus; MAWI – Katholizismus; PHP – Hinduismus; WALUBI – Buddhismus. Da die evangelikalen Kirchen nicht an der Versammlung teilnahmen, waren sie nicht an diese Entschlüsse gebunden.

⁸⁴¹ HUA 546 592 Nabanan, Soritua. Kurzbericht: Indonesien 1979. Cikini 2.11.1979, S. 5-8.

⁸⁴² HUA 546 592 Schekatz, Herbert. Bericht über die Konsultation der indonesischen Regierung mit Vertretern der Religionen vom 24.6.-6.7.1979 in Jakarta. [o. O.] 1979, S. 3.

⁸⁴³ Ebd., S. 1-5.

⁸⁴⁴ HUA 1134 1792 van Halsema, W.B. Van DGI naar PGI: Verslag van de 10e Sidang Raya van de indonesische kerken, gehouden te Ambon van 21.-31.10.1984. Oegstgeest 8.11.1984, S. 10.

Als Nabanan Ende 1979 an einer Sitzung von EUKUMINDO die Lage betreffend der Beschlüsse Nr. 70 und Nr. 77 noch einmal aufgriff, beschrieb er eine sehr 'indonesische' Lösung. Es kam zu weiteren Diskussionen und die Ministerien Religion- und Innenpolitik einigten sich auf neue Richtlinien, die besagten, dass es keine Beschränkung der Missionstätigkeit geben werde, Religionen jedoch im Rahmen der Pancasila ausgeübt werden müssten und die technische Hilfe weiter über das Religionsministerium laufen sollte.⁸⁴⁵

"Die im SKB gefundene 'Lösung auf indonesische Weise' erklärte die Beschlüsse No.70 und 77/1978 des Religionsministeriums weder für gültig noch für ungültig. Auf der einen Seite sind sie in der Konsideranz des gemeinsamen Beschlusses Nr. 1, 1979, erwähnt, andererseits sind ihre Inhalte korrigiert und praktisch annulliert worden. Das Gesetz schreibt vor, dass nun noch eine Verordnung über die Anwendung des gemeinsamen Beschlusses folgen muss; aber diese Verordnung gibt es bis heute nicht. Auf der nationalen Ebene bezeichnet man in den politischen Kreisen eine solche Lösung als 'erfolgreich' und 'zufriedenstellend'. Aber in der Praxis kann ein lokaler Beamter mit schlechten Absichten oder kann eine nicht gut informierte religiöse Gruppe in der Gemeinschaft die Beschlüsse Nr. 70 und 77 des Religionsministeriums missbrauchen, um bestimmte Ziel zu erreichen."⁸⁴⁶

Diese Diskussionen und die präsentierten Lösungen können stellvertretend für viele Auseinandersetzungen zwischen den Behörden und dem DGI betrachtet werden. Ähnlich schwammige Lösungen wurden für verschiedene Probleme gefunden, etwa betreffend die politischen Gefangenen oder die Beteiligung der Kirchen an den Transmigrationsprojekten des Staates. Es gab zudem Diskussionen, in denen der – nun als PGI bezeichnete – indonesische Kirchenrat eine ambivalente Haltung einnahm und die jeweiligen Aussagen je nach Gesprächspartner anpasste. So kritisierte das PGI die Regierung intern für ihre Menschenrechtsverletzungen in West-Papua und Ost-Timor. Gleichzeitig verteidigte das PGI diese Massnahmen gegen aussen und bestand darauf, dass diese Angelegenheiten interne Diskussionen der indonesischen Gesellschaft seien und ausländische Organisationen – egal ob kirchliche oder weltliche wie etwa die UNO – hierzu nichts zu sagen hätten.⁸⁴⁷ Aufgrund der ambivalenten Haltung der Führungsebene des indonesischen Kirchenrates in Bezug auf die staatliche Repressionspolitik und die anhaltend unklare Situation der politischen Gefangenen wurde der Kirchenrat aus dem Ausland – insbesondere aus den internationalen christlichen Umkreisen des WCC oder der ICCO – scharf kritisiert.

Insbesondere die Rolle des PGI in Fragen der Entwicklungspolitik wurde wiederholt thematisiert und kritisch beleuchtet. So fragten etwa die beiden Delegierten europäischer Partnerorganisationen – J. Maurice (ICCO) und Wolfgang Schmidt (CCPD) – kritisch nach, wie das PGI die Montreux-Trilogie, die der indonesische Kirchenrat auf der Vollversammlung 1971 als Grundsatz der Entwicklungspolitik angenommen hatte, mit der Nähe des PGI zu einflussreichen und mächtigen Mitgliedern der indonesischen

⁸⁴⁵ HUA 546 592 Nabanan, Soritua. Kurzbericht: Indonesien 1979. Cikini 2.11.1979, S. 1-10.

⁸⁴⁶ Ebd., S. 2.

⁸⁴⁷ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert/Gies. Protokoll über die Sitzung EUKUMINDO in London vom 4.-5.11.1985 in London. [o. O.] [1985].

Regierung zu vereinen gedachte. Sie bezweifelten sowohl, dass das PGI als Vertretung der Armen auf-
 trete, als auch dessen Wille, die Rolle als kritische Stimme gegenüber der politischen Führung Indonesi-
 ens wahrzunehmen. Insbesondere in der Entwicklungspolitik schien das PGI sowohl für Schmidt als auch
 für Maurice zunehmend von den Ansätzen der JPSS Abstand zu nehmen und sich weitgehend an den
 Modernisierungsansätzen der REPELITA zu orientieren. Simatupang erwiderte auf diesen Vorwurf mehr-
 fach, dass sich das PGI als Partner der indonesischen Regierung sehe, diese Kooperation jedoch nicht
 heisse, dass keine Kritik am Vorgehen ebendieser geäussert werde. Vielmehr – so Simatupang – sei als
 Minderheit in der eigenen Gesellschaft nur durch die Kooperation ein gewisser Einfluss möglich, da zum
 einen die christliche Gemeinschaft in Indonesien zu klein und zum andern die repressive Gewalt⁸⁴⁸ durch
 staatliche Sicherheitskräfte zu gross sei.⁸⁴⁹ Im Rahmen seiner Möglichkeiten – so Simatupang – sei das
 PGI aktiv und er hob insbesondere die seit 1976 anhaltende Mahnung des DGI an die Regierung, die
 Freiheit der Bevölkerung nicht der Sicherheit zu opfern, hervor.⁸⁵⁰ Weitere Punkte, in denen das PGI
 offen Kritik an der Regierung äusserte, hob Nabanan in seinem Bericht zur Lage der Nation an einem
 Treffen mit EUKUMINDO im November 1985 hervor. Neben der in seinen Augen unfairen Wahlvorbe-
 reitung⁸⁵¹ kritisierte er auch die staatliche Wirtschaftspolitik. Er hob hervor, dass trotz hohen Wirt-
 schaftswachstumsraten von über 5% diese Zahl nicht "losgelöst von der Tatsache gesehen werden
 [könne], dass sich das Kapital bei wenigen ansammelt"⁸⁵² und eine deutliche Tendenz zur Ausbeutung
 der Arbeitskraft der ärmeren Schichten bestehe.⁸⁵³ Trotz teilweise offener Kritik und deutlich hervorge-
 hobenen Missständen in der indonesischen Gesellschaft entstand keine geschlossene Widerstandsbe-
 wegung gegen Suharto.⁸⁵⁴

3.2 Das Verhältnis zu internationalen (christlichen) Organisationen

3.2.1 Kooperation und Konflikte mit dem WCC

Als der indonesische Kirchenrat 1950 gegründet wurde, trat er der Dachorganisation des WCC bei und
 passte dabei die eigenen Strukturen jenen des WCC an. In Uppsala beteiligten sich Delegierte aus Indo-
 nesien an der Vollversammlung des WCC und trugen die Entscheide und Massnahmen in ihre eigene

⁸⁴⁸ Hier betont Lalisang das Problem der Repression durch die Regierung, arbeitet aber trotzdem weiter mit dieser zusammen und plädiert auch in den folgenden Jahren vehement für eine enge Kooperation mit dieser.

⁸⁴⁹ ADE BfdW P3039-II Lalisang, W. Bericht über die Tagung des Consortium-Meetings des Development Centre des indonesi-
 schen Rates der Kirchen vom 11.-14.6.1978 in Sipolohon. Jakarta [1978], S. 12-14.

⁸⁵⁰ HUA 1134 456 Schekatz, Herbert. Protokoll über die Sitzung des Exekutivausschusses der EUKUMINDO am 3.9.1976 in Wup-
 pertal. [Wuppertal] [1976], S. 1.

⁸⁵¹ GOLKAR durfte als einzige Partei bereits lange vor den Wahlen politisch aktiv sein. Dies war anderen Parteien bis 30 Tage
 vor der Wahl untersagt. So könne sich GOLKAR – laut Nabanans Bericht – einen so grossen Vorsprung sichern, dass sie beinahe
 70% erreichen würden.

⁸⁵² H HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert/Gies. Protokoll über die Sitzung EUKUMINDO in London vom 4.-5.11.1985 in London.
 [o. O.] [1985], S. 2.

⁸⁵³ Ebd., S. 1-5.

⁸⁵⁴ Eklöf, Stefan. Power and Political Culture in Suharto's Indonesia: The Indonesian Democratic Party (PDI) and Decline of the
 New-Order (1986-98). Copenhagen 2004, S. 78.

Organisation hinein. An der Vollversammlung des DGI 1971 wurden die Führungsspitze und die Gremien des DGI so umstrukturiert, dass die Aufteilung den neuen Herausforderungen entsprach. So wurde zum Beispiel eine Abteilung für die Entwicklungsdiskussion und ein indonesisches Gremium nach dem Vorbild von SODEPAX gegründet.⁸⁵⁵ Die Aufteilung in die einzelnen Einheiten war ebenso Ausdruck davon wie der Entscheid, die Montreux-Trilogie als Grundlage für die eigene Entwicklungspolitik anzuerkennen. Diese Anpassung an die Ansätze des WCC stand in gewissem Widerspruch zu jener Haltung, die Simatupang gleichzeitig innerhalb der CCA vertrat. Dort betonte er die Wichtigkeit der innerasiatischen Kooperation der Kirchen und plädierte für einen eigenen Weg, der nicht allzu eng an die Zentrale in Genf gebunden war. Dieser Spagat zwischen Einfluss des Westens und der Eigenständigkeit des DGI begleitete Simatupang in seiner Arbeit sowohl international wie auch in Indonesien selber.

An einer Sitzung des Zentralausschusses des indonesischen Kirchenrates 1974 betonte er nachdrücklich, dass die indonesischen Kirchen seit jeher eine enge Verbindung zu den Kirchen im Westen hätten und grösstenteils nach deren Vorbild geformt worden seien. Allerdings sei nun die Zeit gekommen, in der sich die einzelnen Kirchen von ihren ehemaligen Mutterkirchen in Europa abgrenzen und eigene Wege beschreiten sollten. Diese Festigung der Eigenständigkeit in theologischen und gesellschaftspolitischen Fragen sah Simatupang als eine wichtige Voraussetzung für eine sinnvolle Kooperation mit der Zentrale in Genf. Erst durch ein deutliches, eigenes Profil, so Simatupang, könne sich der DGI an dem Entscheidungsprozess innerhalb der Zentrale beteiligen und die eigenen Ansichten durch die Mitbestimmung von Richtlinien einbringen.⁸⁵⁶ Durch die regionale Verteilung und die schwierige finanzielle Lage der einzelnen Kirchen in Indonesien konnte sich jedoch keine einheitliche Staatskirche mit einer zentralen Administration aufbauen, weshalb dieses einheitliche Profil lange nicht erreicht werden konnte. Einzelne Kirchen orientierten sich weiterhin eher an ihren europäischen Mutterkirchen und Partnergemeinden als an ihren direkten Nachbargemeinden.⁸⁵⁷ In einzelnen Aspekten folgte der DGI jedoch dem Vorbild des WCC, so etwa nicht zuletzt in Fragen der Umwelt. Die indonesischen Kirchenführer waren insbesondere im Prozess der JPIC eingebunden und die Bildungseinheit des indonesischen Kirchenrates orientierte sich eng an den Ansätzen der Einheit Kirche und Gesellschaft.⁸⁵⁸

Die Durchführung der fünften Vollversammlung des WCC in Jakarta sollte die Verbindung zwischen dem DGI und dem WCC bestätigen. Die Planung der Vollversammlung begann bereits 1970 mit einem Treffen zur Bestimmung der möglichen Austragungsorte. Neben Indonesien waren auch der Libanon und Japan

⁸⁵⁵ Vergleiche hierzu: Steenbrink. A History of Christianity in Indonesia S. 845-846.

⁸⁵⁶ HUA 81 1281 Schekatz, Herbert. Übersetzung: Allgemeine Betrachtung zur Eröffnung der Sitzung BPL/DGI 1974 von Tahi Bonar Simatupang. Sukabumi Oktober 1974.

⁸⁵⁷ WCC 42.4.045/1 Held, Heinz Joachim. Bericht: Reise nach Jakarta zum 125-jährigen Jubiläum der HKBP am 26.10.1986. [o. O.] 5.12.1986, S. 15-17.

⁸⁵⁸ Aritonang. The Ecumenical Movement in Indonesia.

im Gespräch. Gegen Japan sprachen jedoch die hohen Reisekosten und Hotelspesen⁸⁵⁹ und gegen Beirut die fehlende Infrastruktur und die politische Instabilität der Region. So bot sich Indonesien – genauer gesagt Jakarta – als Austragungsort an, denn hier gab es die nötige Infrastruktur für internationale Treffen und der DGI hatte von Beginn an mit dem WCC zusammengearbeitet – insbesondere die zentralen Einheiten des Rates in Jakarta. Als zwingende Voraussetzung für die Bestätigung von Jakarta als Austragungsort verlangten die Verantwortlichen eine offizielle Stellungnahme der muslimischen Organisationen und eine Bestätigung vonseiten der Regierung, dass die Mitglieder der Versammlung ein- und wieder ausreisen könnten. Diese Forderung entsprang insbesondere der Diskussion rund um die Menschenrechtsverletzungen, welche die indonesische Regierung in den Augen einiger Mitgliedskirchen beging. Einzelne Mitgliedskirchen befürchteten, dass ihre Vertreter aufgrund ihrer offenen Kritik an der Politik Suhartos – insbesondere betreffend die politischen Gefangenen – keine Einreisebewilligung erhalten würden oder sich sogar der Gefahr einer politischen Verfolgung aussetzen könnten.⁸⁶⁰ Insbesondere der *Open Letter*⁸⁶¹ der australischen Kirchen 1972 und die schroffe Reaktion aus Indonesien hatte in dieser Angelegenheit Öl ins Feuer gegossen. In diesem offenen Brief beschuldigten Vertreter der australischen Kirchen –insbesondere Herbert Feith – Suharto direkt der politischen Willkür und der gezielten Einschüchterung politischer Gegner. Die öffentliche Anschuldigung, die zusätzlich in "The Age" publiziert wurde, führte zu Spannungen zwischen den beiden Nationen. Diese "Eiszeit" betraf jedoch nicht nur die Kooperation der Kirchenräte der beiden Länder, sondern auch die politische Ebene.⁸⁶²

Ungeachtet solcher Spannungen stellten sich zu Beginn der Planung sowohl die Regierung Suhartos als auch die Leitpersonen der muslimischen Gemeinschaften wie etwa Idham Chalid⁸⁶³ hinter die Pläne des DGI und sprachen sich für die Austragung der Veranstaltung in Jakarta aus. Doch mit steigenden Spannungen⁸⁶⁴ zwischen christlichen und muslimischen Gruppen betonte die Regierung zunehmend, dass die Veranstalter selber dafür verantwortlich seien, dass die Veranstaltung zu keiner politischen Plattform für Regierungsgegner werden würde. Die muslimische Organisation Muhammadiyah schrieb in einem offiziellen Brief an den Präsidenten, dass die Durchführung der Vollversammlung in Jakarta Unwillen und Angst in den muslimischen Gemeinschaften auslösen könnte und bat um eine Absage der

⁸⁵⁹ Diese wurden im Bericht von Thomsen, Jens beinahe 150'000 \$ höher eingeschätzt als die Kosten der Vollversammlung in Uppsala (WCC 42.5.022/71.73 Thomsen, Jens. Location of the 5th Assembly, Dok Nr. 6 der WCC Executive Committee Versammlung vom 31.8-4.9 1970 in Arnoldshain. [o. O.] 1970, S. 3).

⁸⁶⁰ WCC 42.5.022/71.73 Thomsen, Jens. Location of the 5th Assembly, Dok Nr. 6 der WCC Executive Committee Versammlung vom 31.8-4.9 1970 in Arnoldshain. [o. O.] 1970, S. 3-6.

⁸⁶¹ WCC 42.5.022/71.73 Feith, Herbert. An open Letter to President Suharto. Melbourne 6.2.1972 (publiziert auch in der Zeitung "The Age" in Melbourne am 10.2.1972).

⁸⁶² WCC 42.5.022 Brief von Sudharmino (Staatssekretär Indonesiens) im Namen Suhartos an Philip Potter (WCC). Jakarta 8.6.1974, S. 4-5.

⁸⁶³ Er agierte unter anderem als Minister für Religion und war zwischen 1952 und 1984 Vorsitzender des Exekutivkomitees der muslimischen Rechtsgelehrtenorganisation *Nahdlatul Ulama*, eine der grössten muslimischen NGOs.

⁸⁶⁴ Ende 1973 gab es in Indonesien tiefgehende Spannungen zwischen den christlichen und muslimischen Gruppen, insbesondere aufgrund der Anpassung der Heiratsgesetze (siehe dazu: Mujiburrahman. Feeling threatened, S.163-180 und Aritonang/Steenbrink. A History of Christianity in Indonesia. S. 210-212).

Konferenz. Diese Ablehnung wurde auch von der Islamischen Weltliga (DMG Rābiṭat al-‘ālam al-islāmī) unterstützt. Der Kern des Widerstandes vonseiten muslimischer Organisationen bildete die Angst vor einer Christianisierung durch die Demonstration von Macht und Stärke der christlichen Organisationen. Einige der führenden muslimischen Intellektuellen der Zeit schlossen sich Djarnawi Hadikusuma – einem prominenten Anführer von Muhammadiyah und ehemaliger Vorsitzender der Partai Muslimin Indonesia – in dessen Haltung an, dass die Veranstaltung der Vollversammlung in Jakarta ein Verstoss gegen die Idee der religiösen Harmonie in Indonesien darstelle. Sie forderten auch den WCC direkt auf, die Vollversammlung an einem anderen Ort abzuhalten, um das empfindliche Gleichgewicht nicht zu stören.⁸⁶⁵ Als Reaktion auf diese Diskussionen und Spannungen schrieb die indonesische Regierung am 8. Juni 1974 einen Brief an Philip Potter, in welchem auf diese Spannungen hingewiesen und Potter darum gebeten wurde, bei der Durchführung der Vollversammlung in Jakarta darauf zu achten, dass keine politischen Themen angeschnitten würde, um so das nötige Gleichgewicht zu wahren. In einem Brief an Potter vom 8. Juni 1974 betonte die Regierungsvertretung, dass Indonesien ein unabhängiges Land sei und die Regierung keine politische Diskussion ihre internen Entscheidungen betreffend wünsche. Zudem wurde in dem Schreiben erstmals angedroht, dass geladene Gäste ein Visa benötigen würden, welches im Falle nachgewiesener "kommunistischer Aktivitäten" verweigert werden könnte.⁸⁶⁶

Trotz der Spannungen mit den muslimischen Organisationen und den Einschränkungen, welche die Regierung bei der Visafrage machte, betonte Simatupang an einer ausserordentlichen Versammlung des Zentralkomitees des DGI vom 11. bis am 13. Juni 1974 zur Vorbereitung der Vollversammlung, dass Indonesien bereit sei, eine solche Konferenz durchzuführen.⁸⁶⁷ Er unterstrich weiter, dass durch einen aussereuropäischen Austragungsort für die geladenen Gäste aus den Industrienationen nach der Vollversammlung des WCC in New Delhi 1961 erneut die Möglichkeit bestehe, einen Einblick in das Leben einer Entwicklungsregion zu gewinnen und durch diesen Austausch den wahren Geist der Ökumene zu erleben. Er erinnerte an das Unverständnis der westlichen Delegierten an der Konferenz in Amsterdam 1948, als ein Vertreter der indonesischen Delegation sich weigerte, an einem Essen im Regierungsgebäude in Amsterdam teilzunehmen – aus Protest gegen die anhaltenden Unabhängigkeitskonflikte zwischen Indonesien und den Niederlanden. Dieses Unverständnis der Vertreter aus nicht-Kolonialländern zeige deutlich ein fehlendes Verständnis für die Situation dieser Staaten.⁸⁶⁸ Mit diesem Argument traf er in Genf einen Nerv. Der Vorwurf, dass sich viele der Kirchendelegierten kein Bild vom Leben in einer Entwicklungsregion machen könnten, da sie sich nie in einem aufhielten, gehörte zu den Kernkritikpunk-

⁸⁶⁵ Mujiburrahman (2006): Feeling threatened. S. 62-68.

⁸⁶⁶ Ebd., S. 1-8, Zitat S. 4.

⁸⁶⁷ WCC 42.5.022 Simatupang, Tahi Bonar. Introductory Explanation for Extraordinary DGI Central Committee Meeting 11.-13.6.1974. Jakarta 23.5.1974.

⁸⁶⁸ Ebd., S. 8.

ten vieler Kirchen aus dem globalen Süden. Die Idee, durch den engeren Kontakt das gegenseitige Verständnis zu fördern, wurde in der Zentrale in Genf insbesondere von der Einheit Kirche und Gesellschaft hervorgehoben. Simatupang stellte am Treffen in Jakarta auch das Konzept für die nächste Versammlung vor. Im Unterschied zur Vollversammlung in Uppsala sollte der Fokus der Versammlung insbesondere auf dem theologischen Austausch der Kirchen liegen und heikle Themen wie politische Richtlinien und Menschenrechtsdiskussionen weitgehend umgehen. Durch diesen Fokus, die Ausrichtung auf kleinere Diskussionsgruppen und die Begleitung der Veranstaltung durch Filmvorführungen, Wayang Puppenspiele, Musik oder Ballett, sollte – so Simatupang – der Austausch zwischen der indonesischen Kulturvielfalt und den Besuchern aus Übersee verstärkt werden. Die Konferenz sollte auf sechs grundlegenden Fragen aufgebaut werden, zu denen verschiedene Workshops und Diskussionsrunden stattfinden sollten. Diese Fragen umfassten die folgenden Überthemen: Glauben heute, Einheit der Kirche und der Gesellschaft, die interreligiöse Suche nach einem Zusammenleben von Menschen verschiedener Glaubensrichtungen, Ideologien und Kulturen, Bildung für Entwicklung, Bekämpfung von ungerechten Strukturen und die menschliche Entwicklung, Lebensqualität und das technologische Dilemma.⁸⁶⁹

Am 11. Juli 1974 gab der Stab des Zentralkomitees des WCC eine Pressemeldung⁸⁷⁰ heraus, in der deutlich gemacht wurde, dass Genf am Austragungsort Indonesien festhalten werde, da keine Anzeichen für "irgendwelche politischen Auflagen"⁸⁷¹ vonseiten der indonesischen Behörden bestünden. Damit dementierte der Direktor der Kommunikationsabteilung des WCC die Gerüchte um eine Verschiebung der Vollversammlung wegen Einflussnahme der indonesischen Regierung. Allerdings kam dieses Dementi etwas zu früh, denn am 23. Juli 1974 schrieb Fridolin Ukur stellvertretend für Nabanan und Simatupang einen Brief an die Zentrale in Genf, in dem er um Verständnis bat, dass die Konferenz nun doch abgesagt werden müsse. Die Unruhen zwischen christlichen und muslimischen Gruppen hätten ein Todesopfer⁸⁷² gefordert und die Konflikte seien nun ausser Kontrolle. Die finanzielle Belastung für das Sicherheitskonzept an der Vollversammlung wären deshalb allzu hoch, wodurch es nicht mehr möglich sei, die Versammlung in Jakarta durchzuführen. Ausserdem sei es schwieriger als ursprünglich angenommen, die muslimische Bevölkerung davon zu überzeugen, dass die Vollversammlung nicht ein Versuch einer grossangelegten Christianisierungsmission sei. Er bat das Zentralkomitee ausserdem um eine Stellungnahme, in der sie anerkennen sollte, dass die indonesische Regierung bereit gewesen wäre, die Versammlung abzuhalten und den bereits geleisteten Aufwand der Kirchen in Indonesien wertschätze.⁸⁷³ An einer ausserordentlichen Versammlung des Exekutivkomitees des WCC in Berlin am 12. August 1974,

⁸⁶⁹ WCC 42.5.022 Simatupang, Tahi Bonar. Introductory Explanation for Extraordinary DGI Central Committee Meeting 11.-13.6.1974. Jakarta 23.5.1974, S. 16-18.

⁸⁷⁰ WCC 42.5.022 Evangelischer Pressedienst, Zentralausgabe, Nr. 130, vom Donnerstag, 11.7.1974.

⁸⁷¹ Ebd. S. 1.

⁸⁷² Im Juli 1974 wurde Eric Constable, ein anglikanischer Pastor, der in Jakarta arbeitete, erschossen (Aritonang/Van den End. National Overview, S. 212).

⁸⁷³ WCC 42.5.022 Brief von Fridolin Ukur (Acting general Sekretary) an Philip Potter. Jakarta 23.7.1974.

an der auch Nabanan teilnahm, wurde die Absage der Vollversammlung in Jakarta akzeptiert und die gewünschte Resolution veröffentlicht.⁸⁷⁴ Ukur betonte in einem Brief nach seiner Rückkehr nach Indonesien am 21. August, dass dieser Entscheid eine grosse Erleichterung für den DGI sei und das auch Präsident Suharto diese Haltung teile. Ausserdem – so Ukur – habe Dr. Hamka, ein Islamgelehrter, den Entscheid als eine "demonstration of the sense of tolerance of the Christians for the Moslems"⁸⁷⁵ bezeichnet.

Diese Situation und die Art und Weise, wie sie geregelt wurde, zeigt deutlich die Problematik des DGI innerhalb Indonesiens und die überlappenden Konfliktfelder von internationaler Verbindung und nationalen Spannungen. Allerdings hielt der DGI trotz – oder gerade wegen – dieser Probleme an der Partnerschaft mit dem WCC fest.⁸⁷⁶ Die Wahl Simatupangs in das Zentralkomitee des WCC an der Vollversammlung 1975 in Nairobi – wohin die Konferenz nach der Absage aus Jakarta verlegt wurde – betonte die weitergehende Beziehung.

3.2.2 Mehr Konflikt als Kooperation – DGI und CCA

Wie bereits weiter oben gezeigt, war die Arbeit der CCA als Vertretung der asiatischen Kirchen von internen Konflikten und Spannungen geprägt. Die Diskussionen innerhalb des Rates wirkten sich auch massgeblich auf die Kooperation mit dem indonesischen Kirchenrat aus und die Zusammenarbeit war teilweise brüchig. Neben den offenen Auseinandersetzungen gab es jedoch einige Punkte, in denen die Kooperation zwischen der CCA und Indonesien weitgehend intakt blieb. Die indonesische Vereinigung theologischer Schulen (Peresita) beteiligte sich weiter an den Programmen der ATESEA (*Association of Theological Education in South East Asia*) und das asiatische Netzwerk der *Urban-Rural Mission* (URM) wuchs in Indonesien.⁸⁷⁷

Allerdings war die Kooperation zwischen dem indonesischen Kirchenrat und der CCA überwiegend von Spannungen – insbesondere in politischen Fragen – geprägt. Insbesondere die auch in Europa als unklar beurteilte Position des *Development Centre* wurde wiederholt kritisiert. Als auch die Vertreter von EUKUMINDO Bedenken hinsichtlich der Position des DC formulierten, wurde diese Kritik noch stärker vorgebracht. Bereits 1973 kritisierte EUKUMINDO, dass Unklarheit herrsche "in der Frage, ob das Development Centre als eine Art clearing-house für Projekte, die in den einzelnen Kirchen durchgeführt werden, dient, oder ob das Development Centre der operationelle Arm von CCPD in Indonesien ist."⁸⁷⁸ Eine

⁸⁷⁴ WCC 42.5.022 Brief von Philip Potter (u.a.) an Souritua Nabanan, Brief im Namen des Zentralkomitees vom 16.8.1974.

⁸⁷⁵ WCC 42.5.022 Brief von Fridolin Ukur an Philip Potter. Brief im Namen des Generalsekretariats des DGI. Jakarta 21.8.1974.

⁸⁷⁶ Siehe dazu auch: Rui, Noëmi. *The Challenge of a Global Concept for Local Activism – The Cooperation of WCC and DGI 1968-1974*. In: Scheer, Fountain, Feener (Hgg.). *The Mission of Development*, S. 107-134.

⁸⁷⁷ HUA 1134 1784 Bavinck, C.B. Protokoll: Christian Conference of Asia Assembly: gehouden in Seoul, Korea, van 26.6.-2.7.1985. Dok Nr. ZC 85/980. [o. O.] 30.8.1985, S. 1-4.

⁸⁷⁸ HUA 1134 385 Schekatz, Herbert. Protokoll über die Sitzung des Moderames der KKKMI (später EUKUMINDO) am 27.8.1973 in Oegstgeest. [o. O.] 30.8.1973, S. 4.

Forderung der CCA an die einzelnen nationalen Kirchenräte in Asien war die Erhöhung der Selbständigkeit und Unabhängigkeit von der Zentrale des WCC in Genf. Um sowohl die Unklarheiten vonseiten der Partnerorganisationen wie EUKUMINDO zu beseitigen als auch die Forderungen der CCA zu erfüllen, beschloss das Zentralkomitee des DGI, das bisher weitgehend unabhängige DC stärker einzubinden und zu "indonesiieren". Zu diesem Zweck wurden nicht nur obengenannte zentrale Umstrukturierungen innerhalb des DGI lanciert, sondern auch das DC umbenannt. Der Begriff *Development Centre* wurde als zu westlich für das neue Selbstverständnis des DGI empfunden, weshalb es in *Dharma Cita* umbenannt wurde. *Dharma Cita* ist ein Ausdruck in Sanskrit und bedeutet sinngemäss dasselbe wie *Development Centre*. Durch diese Umbenennung konnte die bereits bekannte Abkürzung DC weiter benutzt werden und doch betonte der neue Name die neue Ausrichtung der Abteilung.⁸⁷⁹

Die ansteigende Politisierung der Agenda der CCA und die gleichzeitige Versuch des DGI, die eigene Entwicklungsdiskussion zur Verhinderung von Spannungen mit der eigenen Regierung stärker zu entpolitisieren, verstärkte jedoch die Spannungen und an der Vollversammlung der CCA in Seoul 1985 kam es schliesslich zum Bruch zwischen der CCA und dem DGI bzw. PGI.⁸⁸⁰ Ausgelöst durch die harsche Kritik an der Haltung des indonesischen Kirchenrates in der Ost-Timor Frage⁸⁸¹ gab die Delegation des PGI am Ende der Versammlung bekannt, dass sie sich nicht mehr zur Wahl für die Ämter der CCA stellen würden. Die Delegation betonte, dass sie "nicht weiter an der Entscheidungsfindung teilhaben wolle, jedoch weiter ein Mitglied der CCA bleiben würden."⁸⁸² Damit hielt sie sich die Möglichkeit offen, wieder als volles Mitglied einzutreten. Trotz des Drucks von anderen Mitgliedsstaaten, in der CCA weiter mitzuarbeiten, hielt die Delegation am Entscheid fest, betonte jedoch, dass sie diese Pause als Reflexionsphase nutzen wollte, um wieder mehr Klarheit in die Kooperation mit der CCA zu bringen.⁸⁸³

Die Stellungnahme des Exekutivkomitees des PGI zur Begründung des Entscheids betonte verschiedene Differenzen zwischen den beiden Räten. Es wurde die Einseitigkeit der Diskussion kritisiert und den an der Konferenz teilnehmenden Delegierten vorgeworfen, sie hätten die indonesische Seite weitgehend ignoriert und "tolerated the domination of a certain group which spread a false rumour with the purpose of slandering a certain party."⁸⁸⁴ Neben der Verteidigung der eigenen Haltung hinterfragten die Verfasser der Stellungnahmen auch die Position der CCA. Die Stellungnahme war geprägt vom Zweifel an der Fähigkeit der CCA seine ursprüngliche Aufgabe – ein Zusammengehörigkeitsgefühl der christlichen Gemeinschaft in den asiatischen Regionen zu schaffen – weiterhin wahrnehmen könne. Dieses Ziel, so die

⁸⁷⁹ ANI PGI 184 255 DC-DGI. *Dharma Cipta Selama 1971-1976: Kutipan Laporan DC kepada Sidang Raya – Sidang BPL-DGI 1977*. [Jakarta] 16.-23.5.1977, S. 13.

⁸⁸⁰ Vergleiche hierzu Kapitel D 2.1 Organisation und Aufbau des indonesischen Kirchenrates.

⁸⁸¹ Siehe dazu Kapitel D 4.2.2 Das Ende der Kooperation – Ein öffentlicher Zusammenstoss und seine Konsequenz.

⁸⁸² HUA 1134 1784 Bavinck, C.B. Protokoll: Christian Conference of Asia Assembly: gehouden in Seoul, Korea, van 26.6.-2.7.1985. Dok Nr. ZC 85/980. [o. O.] 30.8.1985, S. 5 (Übers. N. Rui).

⁸⁸³ Ebd., S. 1-8.

⁸⁸⁴ ANI PGI 301 449 [s. N.]. Resolution of the Central board of the Communion of Churches in Indonesia regarding our participation in the CCA. Seoul 1985, S. 1.

Verfasser, habe die CCA durch zu enge Bindungen – sowohl finanzieller als auch konzeptioneller Art – an die europäischen Partner verfehlt, denn die Programme der CCA seien von den linken und häufig revolutionären und radikalen Ansätzen des WCC und der westlichen Kirchen geprägt.⁸⁸⁵ Mit dieser Stellungnahme begründete das PGI seinen Austritt, hob jedoch gleichzeitig hervor, dass ein Interesse bestünde, sich wieder als volles Mitglied anzuschließen, sollte die CCA sich auf die eigenen Werte rückbesinnen und einen Wandel einleiten können.⁸⁸⁶

Der Bruch zwischen dem PGI und der CCA wurde bei den europäischen Partnern im Konsortium kritisch beurteilt. So kritisierte etwa J. Slob⁸⁸⁷ nach seiner Reise durch Indonesien die laut ihm fehlende Kooperation des PGI mit den Institutionen in Asien. Er betont in seinem Reisebericht seine Befürchtung, dass die einseitige Konzentration auf innerkirchliche Probleme des PGI und das Fehlen der Themen WCC oder CCA auf dessen ökumenischen Agenda diesen immer mehr in die Isolation führen würden. Bereits jetzt, so Slob, sei feststellbar, dass die Auseinandersetzung mit Menschenrechtsthemen aufgeschoben würde und durch den fehlenden Austausch mit anderen asiatischen Kirchenräten die Stellungnahmen des PGI in der Angelegenheit West-Papua noch vager seien als wenige Jahre zuvor in der Frage Ost-Timors.⁸⁸⁸ Auf seiner nächsten Reise vom 19. April bis zum 7. Mai 1986 betonte er dies erneut:

"Der PGI hat noch immer keine klare Vorstellung davon, wie die Beziehung zum CCA, die ausgesetzt wurde, weitergehen wird. Es stellt sich die Frage, ob Menschen nicht mehr an Kontakten mit dem Westen und westlichen Partnern interessiert sind als am Versuch, eine Rolle in den Beziehungen zu asiatischen Partnern zu spielen. Die Gefahr einer Isolierung Indonesiens im asiatischen Kontext ist nicht vollständig imaginär."⁸⁸⁹

Ein kurzes Auftauen der verhärteten Diskussionen gab es 1987/88, als die Aktivitäten der CCA in mehreren Regionen – insbesondere jedoch in Singapur, wo sich das Hauptquartier der CCA befand – unter Kommunismus-Verdacht gestellt wurden. Die Entwicklungsprogramme der CCA – insbesondere die URM – gerieten zunehmend in Verdacht, die asiatischen Gesellschaften marxistisch unterwandern zu wollen. Obwohl durch Personen der Führungsspitze wie etwa von Fridolin Ukur beim PGI betont wurde, dass die Befreiungstheologie, wie sie in Asien interpretiert wurde, gerade zur Abwehr der Gefahr durch den Kommunismus diene, kam es zu einer Welle von Verhaftungen und Unruhen.⁸⁹⁰ Im Januar 1988 gipfelte die Auseinandersetzung in der Stürmung der Büros der CCA-Hauptquartiers durch die Polizei Singapurs. Es kam zu Beschlagnahmungen, Verhaftungen und der Einfrierung aller Konten des CCA. Die

⁸⁸⁵ Ebd., S. 2.

⁸⁸⁶ Ebd., S. 1-8.

⁸⁸⁷ J. Slob war ein Mitglied des niederländischen Zendingsrates und ICCO und war in beiden Gremien zuständig für Indonesien – insbesondere für die Regionen Sumatra und Sulawesi. In dieser Rolle besuchte er fast jedes Jahr verschiedene Kirchen und Projekte und verfasste ausführliche Reiseberichte (siehe dazu etwa HUA 1102-2 3646 bis 3659; sowie 1102-2 3760-3768).

⁸⁸⁸ HUA 1102-2 3655 Slob, J. Geliefden Gods, schept nieuwe moed, De wolken die gij vreest, zijn zwaar van regen, overvloed van zegen die geneest. Rapportage van de Indonesië-Reis van 12.4.-4.5.1985. Dok. Nr. X365/85. [o. O.] 12.5.1985, S. 35-45.

⁸⁸⁹ HUA 1102-2 3656 Slob. Altijd maar lopen, altijd maar hopen: Bezoekreis aan Indonesië-Reis van 19.4.-7.5.1986. Dok. Nr. X399/86. Oegstgeest 21.5.1986, S. 1 (Übers. N. Rui).

⁸⁹⁰ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert; Otto Dilger. Protokoll der 25. Sitzung EUKUMINDO in Antrim bei Belfast, Nordirland 12.-13.11.1987. [o. O.] 21.12.1987, S. 1-3.

Schliessung der CCA wurde von den Behörden damit begründet, dass die CCA gegen die geltenden Auflagen in Singapur verstossen habe. Diese untersagten der CCA jegliche politische Aktivität oder aktive Unterstützung revolutionärer sozialer Bewegungen. Die Verbreitung befreiungstheologischer Schriften, die angebliche frühere Verbindung zur JIM – einer marxistischen radikalen Gruppe – und die Unterstützung des Widerstandskämpfers Vincent Cheng, als dieser in Japan studierte, genügten den Behörden in Singapur als Beweise und damit für die Schliessung des Hauptquartiers.⁸⁹¹

In einer ersten Stellungnahme liess das Zentralkomitee des PGI verlauten, dass der Rat die staatlichen Massnahmen unterstütze und betonte, dass das PGI 1985 aufgrund eben dieser Vermischung von Kirche und Politik aus der CCA ausgetreten sei. Allerdings stand das PGI damit mehrheitlich allein, denn die meisten Mitgliedskirchen und ebenso andere christliche Organisationen unterstützten die CCA und betonten, dass, selbst wenn die Vorwürfe der politischen Aktivität zutreffen würden, keine Grundlage für die Massnahmen gegeben sei. Die CCA sei Mitglied des WCC und nehme als solches an der Diskussion der JPIC teil und würde so im Rahmen des Kirchenrates seine Aufgabe erfüllen. Diese Beteiligung zu untersagen sei in den Augen des WCC rechtlich nicht zulässig.⁸⁹²

Noch im selben Jahr wehrte sich die CCA in einem offenen Brief und betonte, dass keine Regierung das Recht habe, sich in die theologische Diskussion innerhalb einer religiösen Organisation einzumischen, da dies gegen die Genfer Konvention und die Religionsfreiheit verstosse. Ebenso würden die Behörden Singapurs die Aktivitäten der CCA und dessen Mitgliedsgruppen vermischen, denn weder politische Statements noch gezielte Aktionen der Mitgliedsorganisationen seien von der CCA gelenkt, diese seien unabhängig und dieser CCA keine Rechenschaft schuldig.⁸⁹³ In Anbetracht der Einigkeit unter den Mitgliedskirchen und den westlichen Organisationen änderte die Führungsspitze des PGI seine Haltung gegenüber der Angelegenheit. Nabanan, der als Vertreter des PGI an der ausserordentlichen Sitzung der CCA zu diesem Thema in Hongkong teilnahm, betonte, dass in dieser Krisensituation die indonesische Kirche hinter der CCA stehe, da die christliche Gemeinschaft bei einem solchen Angriff auf ihre eigenen Grundlagen nicht gespalten sein dürfe. Damit negierte er die erste Reaktion des PGI und stellte sich hinter die Entscheidung des WCC, die CCA weiter zu unterstützen.⁸⁹⁴

⁸⁹¹HUA 1102-2 174 CCA. Open Letter to Member Churches of the Christian Council of Asia and to friends of the ecumenical movement. In: van Halsema, Willem; J. Kruiter Hardenberg. Van Kerk tot Kerk: Verslag van een bezoek aan kerken in Sulawesi, 4.-30.1988. Jakarta 29.4.1988, S. 37-41, hier S. 37-39.

⁸⁹² HUA 1134 1784 Slob, J. Notitie over de sluiting van het kantoor van de Christan Conference of Asia (CCA). Dok. Nr. X21/88. Oegstgeest 11.1.1988, S. 1-4.

⁸⁹³ HUA 1102-2 174 CCA. Open Letter to Member Churches of the Christian Council of Asia and to friends of the ecumenical movement. In: van Halsema, Willem; J. Kruiter Hardenberg. Van Kerk tot Kerk: Verslag van een bezoek aan kerken in Sulawesi, 4.-30.1988. Jakarta 29.4.1988, S. 37-41, hier S. 39-41.

⁸⁹⁴ HUA 1102-2 174 Brief des Generalkomitees des CCA, an das Zentralkomitee des PGI vom 18. April 1988. In: van Halsema; Kruiter. Van Kerk tot Kerk: Verslag van een bezoek aan kerken in Sulawesi, 4.-30. April 1988, S. 41-42.

4. Entwicklungspolitik des DGI – Konzepte, Organisation und Kooperation

4.1 Die Entwicklungsabteilung des DGI 1970 – 1980

An seiner siebten Vollversammlung 1971 entschied sich der indonesische Kirchenrat für die aktive Beteiligung in der Entwicklungsarbeit in Indonesien.⁸⁹⁵ In Anlehnung an ein Treffen von SODEPAXI im Juni 1970 wurden nicht nur die Ansätze der Montreux-Trilogie angenommen, sondern zudem die Notwendigkeit der Partizipation der indonesischen Bevölkerung betont und die Kooperation aller Klassen, Ethnien und Religionen als Voraussetzung für eine integrale Entwicklungspolitik definiert.⁸⁹⁶ In Folge der Entscheide der Vollversammlung von 1971 wurden verschiedene neue Abteilungen gegründet, die sich mit spezifischen Punkten der Entwicklungsarbeit in Indonesien beschäftigten. Diese vier Abteilungen waren das Departement für Bildung, Kommunikation und Zurüstung, das Departement Zeugnis und Einheit, das Departement Dienst und Entwicklung (PELPEM) und die Kommission der interkirchlichen Zusammenarbeit.⁸⁹⁷ Das Departement Bildung, Kommunikation und Zurüstung war für unterschiedliche Bereiche zuständig, die jedoch alle im weitesten Sinne mit Bildung zu tun hatten. Neben der klassischen Arbeit für die Entwicklung und den Aufbau christlicher Schulen zusammen mit dem christlichen Bildungsrat war die Abteilung auch für die Erstellung von Kommunikationsmitteln für Bildungsinhalte zuständig. Die Abteilung produzierte Lehrfilme zu bestimmten Themen wie Ernährung oder Familienplanung und entwickelte Lehrmittel zu ähnlichen Themen. Aus der Arbeit dieser Abteilung entstand die Yakoma (Abteilung für Massenkommunikation), die die Radio- und Fernseharbeit förderte. Ausserdem entstand ein Programm des Personalaustausches mit Partnerkirchen in Übersee. Durch dieses Programm sollten die Mitarbeiter der DC-Zentrale für einige Monate nach Europa gesandt werden. Das Ziel dieses Austausches formulierte ein Mitarbeiter des DC wie folgt:

"The DC on its part will send its staff out for a period of 4-6 months, with the purpose of not only getting an understanding of the ideologies or thinkings [sic] of related bodies but also in order to transform the Indonesian ideology and thinking to those related bodies in order that a mutual fellowship and understanding may be achieved."⁸⁹⁸

Die Abteilung war zudem für die Gemeindezurüstung zuständig, eine spezifische Form der Mittelvergabe für Ausbildungszwecke an die Gemeinden. Dabei überschnitten sich die Programme der Abteilung teilweise mit der Entwicklungsabteilung des DGI. Durch die Gemeindezurüstung wurden Programme zur Förderung der Jugend oder zur Ausbildung der Kaderleute – sowohl kirchliche wie staatliche – finanziert. Die Programme wurden meist in der Entwicklungsabteilung formuliert und anschliessend in den einzelnen Gemeinden umgesetzt.

⁸⁹⁵ HUA 1134 1792 [Bons, P.]. Informatie over de Raad van Kerken in Indonesië (DGI) en Die Europäische Arbeitsgemeinschaft für oekumenische Beziehungen mit Indonesien (EUKUMINDO). Oegstgeest [1976], S. 1.

⁸⁹⁶ ANI PGI 184 253 SODEPAXI. Laporan Singkat Komperensi Studi untuk Pembangunan, Tjipajung, 9.-15.5.1970. In: Bulletin Panitia Kerdjasama untuk Pembangunan, Nr.3 vom 13.6.1970, S. 3-9.

⁸⁹⁷ Vergleiche hierzu: Anhang S. II.

⁸⁹⁸ BfdW P2218 The 1974 Programme of the Development Centre, DGI, [1974], S. 5.

Das Departement für Einheit und Zeugnis hatte die Aufgabe, Mittel und Wege zu finden, um die Einheit zwischen den Kirchen zu fördern. Eingeschlossen in diese Abteilung war weiter das Missionsgremium des DGI, das die Missionstätigkeit der einzelnen Kirchen im gemeinsamen Programm *Joint Action for Mission* koordinierte. Das Departement für Dienst und Entwicklung vereinte zwei Aufgabenbereiche: Zum einen wurde darin die Seelsorge der Kirchen organisiert, also die soziale und diakonische Arbeit der Kirche. Dazu gehörte ebenso die karitative Arbeit im Falle von Katastrophen wie Erdbeben, Vulkanausbrüchen und Überschwemmungen. Den zweiten Kernpunkt dieses Departements bildete PELPEM und damit die Entwicklungsarbeit der einzelnen Kirchen in Indonesien.⁸⁹⁹ Die Prioritäten sollten in PELPEM auf zwei Hauptpunkte gelegt werden: die Entwicklungsbereitschaft der Dorfbevölkerung zu steigern und das Bevölkerungswachstum durch Familienplanung und Gesundheitsversorgung zu reduzieren, wobei insbesondere letzteres zur Kernaufgabe erklärt wurde. Neben dem Ausbau der Gesundheitsversorgung in den abgelegenen Regionen sollte sich die Kirche verstärkt der Familienplanung und dem Aufbau eines Konsultationsbüros für Familien- und Heiratsberatung widmen. In vielen ruralen Regionen Indonesiens waren damals laut den Experten des DGI nach wie vor Familien mit bis zu zehn Kindern die Norm. Durch die schlechte Gesundheitsversorgung und die Mangelernährung bei Missernten würden jedoch nur wenige Kinder überleben. Deswegen sollte nicht nur die Vermittlung christlicher Grundwerte Teil dieser Arbeit sein, sondern zudem die Aufklärung über Kontrazeptionsmittel und die Verbreitung der kleinen Kernfamilie als Vorbild.⁹⁰⁰ Laut Wolfgang Schmidt war diese Abteilung von Anfang an historisch vorbelastet, da sie ein Überbleibsel des ehemaligen Missionszentrums unter der Kolonialregierung sei. Das Departement übernahm diejenigen Aufgaben, die zuvor von den Missionsorden übernommen wurden wie Sozialhilfe, Gesundheitsversorgung, Bildung und Mission. Während die meisten grösseren Kirchen über ein eigenes – entweder von den jeweiligen Kirchenräten regional oder in einer einzelnen Gemeinde organisiertes – Department für Dienst und Service⁹⁰¹ verfügten, war PELPEM zentral organisiert. Die zentralen Arbeitsbereiche von PELPEM waren die Arbeit mit den politischen Gefangenen, die Vorbereitung der Transmigranten und das Gesundheitsprogramm des DGI.⁹⁰²

An der Vollversammlung 1971 wurde – wie bereits erwähnt – zusätzlich das DC gegründet, welches die Arbeiten der oben genannten Abteilungen koordinieren und konzeptualisieren sollte. Neben der Koordination und Planung der nationalen Entwicklungskonzepte sollte das DC eigenständige Projekte durchführen und die Kooperation mit internationalen Entwicklungsorganisationen leiten. Die Programme des

⁸⁹⁹ HUA 1134 1792 [Bons, P.]. Informatie over de Raad van Kerken in Indonesië (DGI) en Die Europese Arbeidsgemeenschap für oekumenische Betrekkingen met Indonesië (EUKUMINDO). Oegstgeest [1976], S. 12.

⁹⁰⁰ HUA 546 590 Schekatz, Herbert. [Übersetzung von Schekatz] Auszug aus Bericht BPH/DGI vor der Sondersitzung BPL/DGI vom 19.-21.10.1978 in Jakarta. Wuppertal November 1978, S. 1-8.

⁹⁰¹ Dieses regionale Departement fasste meist die Aufgaben der Departemente 'Dienst und Entwicklung' und 'Einheit und Zeugnis' zusammen. Diese Zusammenlegung von Aufgaben gab es insbesondere bei kleineren Kirchen, die mit weniger Personal auskommen mussten und oft nicht für alle Departemente auf der zentralen Ebene eine entsprechende eigene Abteilung schaffen konnten.

⁹⁰² ADE HGSt 3590 Schmidt, Wolfgang. Asienreise vom 8.10- 10.11 1975. [o. O] November 1975, S. 21-26.

DC sollten im Gegensatz zu denjenigen von PELPEM nicht ausschliesslich christliche Projekte beinhalten: "Moreover, it was stated, that the Development Centre itself should also initiate projects and programs, not exclusively originating from or with Christians, directed towards social and economic development of the various rural areas."⁹⁰³ Kontrolle über diese Abteilung sollte vorerst nur der Exekutivausschuss und das Zentralkomitee des DGI haben. Die Vollversammlung und die einzelnen Kirchen konnten nur über das allgemeine Budget für die Abteilungen abstimmen, nicht jedoch über dessen Einsatz.⁹⁰⁴ Die Mitarbeiter des DC sollten durch das Exekutivkomitee des DGI gewählt werden. Das Exekutivkomitee stellte ein Team aus den Vorsitzenden der einzelnen Kommissionen des Kirchenrats und den im BPL amtierenden Delegierten der einzelnen Kirchen zusammen, welches zudem einige christliche Personen beinhaltete, die in die Entwicklungspolitik der indonesischen Gesellschaft eingebunden waren. Feste Bestandteile sollten die Generaldirektoren des DGI (Generalsekretär und Schatzmeister) sowie mindestens ein weiteres Mitglied aus dem Exekutivkomitee sein. Die Leitung der Abteilung übernahm zuerst Simatupang. Er war an der Ausarbeitung der zukünftigen REPELITA beteiligt und einer der Präsidenten des WCC. Sein Vize war Hutasoit, der als ehemaliger Bildungsminister und Mitglied des nationalen Planungsbüros der Regierung ebenfalls einen guten Überblick über die staatlichen Entwicklungsbemühungen hatte. Hutasoit war zudem der CCPD-Beauftragte für Indonesien und stand in enger persönlicher Verbindung zu Itty, dem Leiter der ebenfalls neu gegründeten WCC-Abteilung CCPD.⁹⁰⁵ Durch diese Verteilung und die daraus entstehenden Verbindungen zielte das Exekutivkomitee des DGI auf eine möglichst breite Palette unterschiedlicher Einflüsse auf das DC ab. Die Entwicklungsdiskussionen innerhalb des DC sollten sowohl die Entwicklungsreflexionen des WCC als auch die jeweiligen Ziele der REPELITA widerspiegeln und so die Ansätze und Einflüsse dieser beiden massgeblichen Entwicklungspartner des DGI einbeziehen.⁹⁰⁶

Die Verteilung zwischen den drei Gruppen – Führungsmitglieder des DGI, Delegierte aus der staatlichen Entwicklungspolitik und Vertretungen der einzelnen Gruppen und Mitgliedskirchen des DGI – sollte ausgeglichen sein, doch in der realen Besetzung bestand das DC mehrheitlich (zu 90%) aus Mitgliedern der Leitungseinheiten des DGI und nur 10% der Stellen wurden von Delegierten der anderen beiden Gruppen besetzt. Diesen fehlenden Austausch versuchte das DC durch die enge Zusammenarbeit mit einem internationalen Konsortium unter der Leitung der CCPD zu überwinden.⁹⁰⁷ Bereits 1974 stellten die Partnerorganisationen des DC eine enge Übereinstimmung der Entwicklungsansätze des DC mit den staatlichen Entwicklungsprogrammen fest, zumindest was die gemeinsame Sprache zu Entwicklung anging.

⁹⁰³ H HUA ICCO 289 289 ICCO. Projektantrag: Projekt Nummer AZ 10/76/04, Consortium: Financing for Program Development Centre Dharma Cipta Jakarta. [o. O.] Februar 1976, S. 1.

⁹⁰⁴ HUA ICCO 289 289 [DC-DGI]. Progress Report of the Programme of the Development Centre (DC) Jakarta/Indonesia 1976. Jakarta [1977], S. 4-9.

⁹⁰⁵ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 8-12.

⁹⁰⁶ ADE BfdW P2218 Lalisang, W. The Development Centre DGI and the 1973 September meeting: Preparatory Material with regard to the Visit of the DGI Delegation to NCCC in the USA. Jakarta 1974, S. 4-5.

⁹⁰⁷ ANI PGI 184 254 DC-DGI. Indonesia and the Development Centre –DGI: Report 1974. Jakarta 18.4.1974, S. 19-25.

Sowohl die Konzepte des DC als auch die in den REPELITA ausformulierten sprachen von der nötigen Ausweitung der Entwicklung über eine reine ökonomische hinaus. Allerdings waren die Begründungen dafür unterschiedlich. Das DC orientierte sich eng an den Entwicklungsansätzen der CCPD und begründete die Einbeziehung von Partizipation, Primat der Armen und Selbstständigkeit auf der Basis dieser Ansätze. Die Programme der REPELITAS hingegen folgten stärker den modernisierungstheoretischen Entwicklungsansätzen, die durch die Kooperation der indonesischen Regierung mit dem IWF und der UNO noch verstärkt wurden. Simatupang begründete diese Übereinstimmung der Sprache mit den gemeinsamen Programmen, wie dasjenige der Bildung für Entwicklung. Andere Mitglieder der Führungsebene des DGI betonten weiter, dass diese Übereinstimmung nicht zuletzt dadurch entstehe, dass sich einzelne aktive Gruppen durchaus den Forderungen der REPELITA und den Zielen der BAPPENAS bewusst waren und sie diese Ansätze insgesamt in ihre Arbeit einbauen wollten. Durch diese begriffliche Bindung konnten die einzelnen Projekte sowohl vonseiten der Kirchen finanzielle Unterstützung als auch vonseiten der Behörden beantragen. Nichtsdestotrotz sahen die Partnerorganisationen, die sich am Konsortium beteiligten, einen zentralen Unterschied zwischen den Ansätzen der BAPPENAS und denjenigen des DC.⁹⁰⁸ Die Mitglieder waren der Überzeugung, dass, während die Behörden die Ansätze *top-down* einzuführen gedenken, das DC durch seine *Community Development*-Programme die Partizipation der Bevölkerung in den Mittelpunkt stelle. Während die staatlichen Ansätze belehrend seien, sollten die Ansätze des DC im Gegensatz dazu die Potentiale der armen Bevölkerung fördern.⁹⁰⁹

Das DC sollte eine Schnittstelle zwischen den vier Abteilungen des DGI sein, die sich mit den Fragen der Entwicklung beschäftigten. Gleichzeitig sollte das DC in den einzelnen Kirchen das Bewusstsein dafür stärken, sich an Entwicklung beteiligen zu müssen, da diese Arbeit für die Schaffung einer neuen Gesellschaft zentral sein würde. Dabei sollten die alten Aufgaben der Kirchen wie Erziehung oder Gesundheitsversorgung nicht einfach aufgegeben werden, sondern vielmehr in einen entwicklungspolitischen Gesamtkontext eingefügt werden.⁹¹⁰ Trotz anhaltender Diskussionen und Unklarheiten über die genaue Aufgabe der Abteilung wurde das DC im Februar 1972 eröffnet. Es wurde durch die enge Zusammenarbeit mit der CCPD schnell zu einem zentralen Entscheidungsgremium mit ziemlich grossem Einfluss. Ausserdem erfolgte zeitgleich mit der Eröffnung der Zentrale in Jakarta der Auftrag, in verschiedenen Regionen Indonesiens regionale Entwicklungszentren (RDC) einzurichten und das für die Entwicklungsarbeit benötigte Personal auszubilden.⁹¹¹

Diese RDC hatten unter anderem die Aufgabe die zentralsten Probleme ihrer Region herauszuarbeiten und entsprechende Massnahmen vorzuschlagen. Beispiel hierfür war die Aufteilung Indonesiens in drei

⁹⁰⁸ HUA ICCO 289 289 DC-DGI. 1974 Program of the Development Centre-DGI. Jakarta [1973], S. 2

⁹⁰⁹ ANI PGI 184 254 DC-DGI. Indonesia and the Development Centre –DGI: Report 1974. Jakarta 18.4.1974, S. 14-16.

⁹¹⁰ HUA 1134 385 Schekatz, Herbert. Protokoll über die 46. Sitzung der Kontinentalen Kommission für Kirche und Mission in Indonesien (KKKMI) am 28.-29.3.1973 in Oegstgeest. Wuppertal 15.5.1973, S. 1-9.

⁹¹¹ ANI PGI 184 253 DGI. Refleksi Pembangunan. In: Bulletin di Development Centre, Nr. 1 Jakarta Dezember 1972, S. 1-4.

Problemzonen. Die Regionen Java und Bali wurden als Einheit wahrgenommen, in der genügend qualifizierte Arbeitskräfte für die Nutzung der lokalen Ressourcen vorhanden seien, jedoch gleichzeitig ein Bevölkerungsüberschuss bestehe, der langfristig zu einem Problem werden könnte. Die Regionen Nord- und Süd-Sulawesi, Kalimantan und einzelne Regionen Sumatras bildeten die zweite Einheit, in welcher zu wenige Arbeitskräfte für die effiziente Nutzung der Ressourcen vorhanden seien. Die letzte Einheit bildeten die isolierteren Regionen *Nusa Tenggara Timur* (Ost Nusa Tenggara - NTT), die Molukken und West-Papua. In diesen Regionen seien zwar natürliche Ressourcen vorhanden, die Kommunikationswege zu den Absatzmärkten aber zu schlecht, weshalb die Entwicklung verhindert wurde. In Übereinstimmung mit den jeweiligen REPELITA lancierte das DC basierend auf dieser Einteilung verschiedene Programme. Das DC plante einen massiven Ausbau der Seewege und eine eigene Schifffahrtslinie, welche die äusseren Inseln insbesondere mit den Regionen Nord-Sulawesi und Flores verbinden und so die christlichen Gemeinden dieser Regionen besser vernetzen sollte. Ausserdem sollte die Kirche ihren Beitrag zur Reduktion des Bevölkerungsdrucks in den Kernregionen durch die Mitarbeit in den staatlichen Transmigrationsprogrammen leisten und gleichzeitig für einen gezielten Transfer von Arbeitskräften in die christlichen Regionen mit Arbeitskräftemangel sorgen. Die Transmigrationsprogramme sollten jedoch mehr erreichen als den reinen Ausgleich der Bevölkerungsverteilung. In ihren Stellungnahmen machten die Mitglieder der zentralen Führungsgremien des DGI ihre Haltung hierzu deutlich. Sie waren davon überzeugt, dass durch den Austausch von Bevölkerungsgruppen die Integration in eine heterogene, jedoch geeinte indonesische Gesellschaft gefördert werde.⁹¹²

Teil dieser Programme war zudem die Ansiedlung der seminomadischen Gemeinschaften – mehrheitlich aus den Bergregionen Sulawesis und Kalimantan – in Transmigrationsdörfern und neuen Siedlungen.⁹¹³ Diese Programme wurden trotz scharfer Kritik aus den Partnerorganisationen weiterverfolgt. Sowohl CCPD als auch CCIA, CICARWS und das Konsortium verurteilten die Beteiligung des indonesischen Kirchenrates an diesem Programm. Hauptgrund der Kritik waren die hinter dem Programm stehenden Zwangsmassnahmen. Ein Grossteil der transmigrierenden Gruppen siedelte nicht freiwillig, sondern auf Druck des Staates um. Ausserdem wurde bereits früh bekannt, dass der Staat die gemachten Versprechen, den Anschluss an Strassen und Stromnetz sowie Familien im ersten Jahr finanziell zu unterstützen etc., nicht einhielt. Die Beteiligung des Kirchenrates an einem solchen Projekt wurde in verschiedenen Hinsichten kritisiert. CCIA und CICARWS hoben die Menschenrechtsproblematik und die Traumata der gewaltsam migrierten Gemeinschaften hervor und verwiesen auf die UN-Richtlinien zu den Rechten indigener Gemeinschaften.⁹¹⁴ Die Kritik aus der CCPD und dem Konsortium hatte – zusätzlich zu den

⁹¹² ADE HGSt 3590 DC-DGI. Indonesien im Gespräch: Referat der Untergruppe HA II. Jakarta 20.3.1973, S. 1-4.

⁹¹³ ADE BfdW P2218 Lalisang, W. Development Activities 1974: Preparatory Material with regard to the Visit of the DGI Delegation to NCCC in the USA. Jakarta 1974, 1974, S. 5-9.

⁹¹⁴ Siehe dazu auch: Doyle, Cathal M. Indigenous Peoples. Title to Territory, Rights and Resources: The Transformative Role of Free Prior and Informed Consent. New York 2017; Gilbert, Jérémie. Indigenous Peoples' Land Rights Under International Law:

Bedenken zur rechtlichen Lage dieser Programme – zudem pragmatische Einwände gegen die Beteiligung. Bereits die Arbeit in den existierenden einzelnen Dörfern war schwierig, die Ausweitung auf die Transmigrationsdörfer überstiege sowohl das Budget als auch die Arbeitskraft der Entwicklungskräfte in Indonesien. Gleichzeitig wurde die Beteiligung als nötig anerkannt, da die Gemeinschaften, die zur Transmigration gezwungen waren, zur Zielgruppe der Ärmsten gehörten. Um diesen Gruppen zu helfen, wurde jedoch bereits ein Unterstützungsprojekt von CICARWS aufgebaut, was die Mitarbeit der Motivatoren wenig sinnvoll erscheinen liess. Trotz dieser Kritikpunkte führte der DGI diese Programme weiter – nicht zuletzt deshalb, weil es eine Möglichkeit zur Kooperation mit der Regierung darstellte.

Die geplante Dezentralisierung hingegen wurde von den Delegierten der westlichen Organisationen begrüsst. Insbesondere Wolfgang Schmidt, der als Vertreter der CCPD in Indonesien aktiv war, betonte, dass die umfassenden Programme des DC nicht von einer einzigen zentralen Administration in Jakarta zu bewältigen seien. Allerdings bemerkte er in seinem Reisebericht 1977 auch, dass er nicht wisse, wie realistisch und umsetzbar die Pläne zur stärkeren Regionalisierung des DC wären, da abgesehen von den wirtschaftlichen Zentren nur wenige Regionen über qualifiziertes Personal verfügten. Ausserdem waren die Kirchen in den einzelnen Regionen unterschiedlich vernetzt. Auf seiner Reise besuchte er mehrere RDC und in seinem Bericht beschreibt er, was bisher in der Dezentralisierung erreicht worden war und wo noch grosse Probleme auftauchten. In der Region NTT hatte das DC starke eigene Strukturen aufgebaut, welche von den regionalen Kirchen in die eigenen Programme eingebunden wurden. Durch die enge Verknüpfung zwischen den regionalen Kirchen und dem DC funktionierte sowohl die Kommunikation mit der Zentrale in Jakarta als auch die regionale Organisation aussergewöhnlich gut. In Kalimantan schuf das DC von Anfang an keine eigenen Strukturen, sondern arbeitete direkt mit den einzelnen Kirchen zusammen. Für diese Art der Organisation war eine stabile Beziehung zwischen den einzelnen Kirchen eine zwingende Voraussetzung. Schmidt sah diese damals in Kalimantan als gegeben an, betont jedoch gleichwohl die Fragilität einer so aufgebauten Struktur. Da die benötigte Kooperation zwischen den Kirchen nicht in allen Regionen gegeben sei, sei dieses System nicht exportierbar und die Gefahr eines Zusammenbruchs der Organisation bei internen Konflikten zwischen den Kirchen gross. Schmidt besuchte ebenfalls das RDC in Nord-Sumatra und betonte, dass dort die Dezentralisierung nicht geglückt sei. Zum einen, weil die wenigen existierenden Strukturen des DC nicht mit den lokalen Kirchen zusammenarbeiten würden, und zum andern, weil die einzelnen Kirchen durch interne Konflikte gespalten seien. Dadurch sei dort weder eine dezentrale Organisation wie in Kalimantan noch eine starke zentrale Struktur wie in NTT möglich. Die Dezentralisierung in Süd-Sumatra und Süd-Ost-Sulawesi beurteilte Schmidt als nur mässig stabil, da es eine Mischform zwischen NTT und Kalimantan sei. Mit einigen Kirchen arbeite das DC direkt zusammen, habe jedoch parallel dazu eigene Strukturen errichtet, wie etwa

From Victims to Actors. Second Revised Edition. Leiden 2016; Richardson, Benjamin J., Shin Imai, und Kent McNeil (Hgg.). *Indigenous Peoples and the Law: Comparative and Critical Perspectives*. Oxford 2009.

ein Trainingszentrum für Frauen. Diese unterschiedlichen Organisationsformen der regionalen Zentren erschwerten die Dezentralisierung in dieser ersten Periode des DC enorm, da die Zentrale in Jakarta ebenfalls keine Übersicht über die einzelnen Regionen und die jeweiligen Ansprechpersonen hatte.⁹¹⁵

Die Aufgabenteilung sollte hingegen – laut dem DC – klar sein. Während die allgemeinen Richtlinien und Ansätze in der Zentrale bestimmt wurden, sollten die regionalen Zentren oder eben die jeweiligen Kirchen die alltägliche Ausführung der Projekte überwachen. Dazu gehörte unter anderem das Management des Budgets, die Kooperation mit den Regierungsstellen und anderen Glaubensgemeinschaften auf regionaler Ebene sowie die Organisation von Unterkunft und Verpflegung des ausgesandten Personals.⁹¹⁶ In einem Report zu den Entwicklungsansätzen des DC wurde noch auf eine weitere zentrale Schwierigkeit der Koordination einzelner Programme hingewiesen: In einer Studie der CCPD wurde über die zusätzliche Involvierung der einzelnen Kirchen in bilaterale Entwicklungsprogramme ohne Mitarbeit des PELPEM, des DC oder einer anderen Abteilungen des DGI berichtet. Diese Programme wiesen laut den Autoren der Studie deutlich auf die Schwäche des DC in diesen Regionen hin, denn diese Kirchen baten häufig an den offiziellen Kanälen des DGI vorbei direkt bei ihren ehemaligen Missionsorden um Hilfe und unterliefen damit die Kontrolle des DC.⁹¹⁷ Diese Art von bilateralen Kooperationen wurden sowohl vom Vorstand des DC als auch vom Zentralkomitee des DGI scharf kritisiert.⁹¹⁸

1975 wurde die interne Struktur des DC angepasst und die Programme in einzelne Abteilungen mit spezifischen Aufgaben aufgeteilt, die wiederum in unterschiedlicher Kooperation mit den anderen Entwicklungsabteilungen des DGI standen. Die Abteilung *Development Education* arbeitete mit der Department Bildung, Kommunikation und Zurüstung zusammen und war zuständig für die Ausarbeitung der Lehrpläne und Ausbildungsinstitute für die Entwicklung. Neben der Ausbildung der einzelnen kirchlichen Mitarbeiter lag ein Schwerpunkt in der Kooperation mit der ACFOD und der gezielten Ausbildung von *Community Developer* – oder im Falle Indonesiens von Motivatoren.⁹¹⁹ Die Abteilung *Action for Development* war zuständig für die Leitung und Organisation der Programme der Motivatoren sowie für die Anleitung und Überwachung der Entwicklungsprogramme der einzelnen Kirchen oder der RDC. Diese Abteilung arbeitete parallel zu PELPEM. In Zusammenarbeit mit dem Institut für Studien und Forschung wurde in der Unterabteilung für Überwachung und technische Assistenz des DC an neuen Lösungen für technische Probleme gearbeitet. Durch diese Zusammenarbeit sollten beide Einheiten über neue technische Möglichkeiten informiert bleiben und die einzelnen Projekte in der Anwendung von technischen

⁹¹⁵ ADE HGSt 3590 Schmidt, Wolfgang. Asienreise vom 8.10- 10.11 1975. [o. O.] November 1975, S. 14-16.

⁹¹⁶ HUA ICCO 289 289 Drewes, Manfred. Report of the Indonesia Core Consortium Meeting in Bossey 3.-4.9.1975. Genf 2.10.1975, S. 8.

⁹¹⁷ ANI PGI 184 256 Atje, Koernia (CCPD). A Factual Assessment of the Ex Development Centre – DGI Programmes 1979 -1981. [o. O.] 4.5.1982, S. 1-6.

⁹¹⁸ Siehe auch: HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert. Protokoll über die Sitzung des EUKUMINDO am 22.-23.3.1984 in Basel. [o. O.] [1984], S. 3-7.

⁹¹⁹ Als Motivatoren wurde eine Gruppe von *Development Broker* bezeichnet, deren Lehrplan von der CCPD entworfen, jedoch lokal angepasst wurde. Die Motivatoren selber mussten aus Indonesien stammen.

Lösungen unterstützt werden. Während das Institut für Studien und Forschung die theoretischen Forschungen durchführte, war die Unterabteilung für Überwachung und technische Assistenz für die praktische Anwendung und den Support vor Ort zuständig. Insbesondere Projekte wie Wasserturbinen oder Windmühlen sollten über diese Zusammenarbeit ermöglicht werden. Die Mitarbeiter waren gleichzeitig verantwortlich, Ansätzen der angepassten Technologie zu erarbeiten und einzelne Betroffenen mit dem nötigen Wissen über Unterhalt und Nutzung der neuen Technologien auszubilden. Angeschlossen an das DC waren noch zwei weitere Einheiten. das Sekretariat, zuständig für die zentrale Organisation in Personalfragen und Marketing, und eine Abteilung, die sich mit *income earning*-Projekten befasste.⁹²⁰ Diese letzte Abteilung des DC befasste sich mit Ansätzen, wie die zwei Formen von Entwicklungsprojekten – konsumtive Projekte (Bildung, Forschung, Gesundheitswesen etc.) und eigenständige Projekte (wie Kleinunternehmen, Agrarinvestitionen etc.) – mit möglichst wenig Investitionen kombiniert werden konnten. Insbesondere für die ärmeren Kirchen in Indonesien waren diese Ansätze von grosser Wichtigkeit. Die konsumtive Beteiligung an der Entwicklung musste weitgehend durch Zuschüsse der reichen Kirchen ausserhalb Indonesiens finanziert werden. Im Gegensatz dazu versuchten die Kirchen, die eigenverantwortlichen Projekte selber zu finanzieren oder zumindest lediglich auf einen einmaligen Kredit von ausländischen Geldgebern angewiesen zu sein. Die Idee dabei war, dass die Kirchen langfristig durch die Einnahmen der eigenständigen Projekte die Ausgaben der konsumtiven Projekte übernehmen könnten. Zu diesem Zweck wurden die Ausbildungseinrichtungen so aufgebaut, dass die Kursteilnehmenden – zum Beispiel in Fischzucht oder neuen landwirtschaftlichen Technologien – direkt in der Produktion von Gütern eingesetzt wurden. Meist blieben die Einnahmen bescheiden, doch Ausbildungszentren konnten durch die Produktion von Nahrungsmitteln die Studiengebühren für die einzelnen Kursteilnehmer senken, da die Verpflegung der Auszubildenden gleich von diesen produziert wurde.⁹²¹

4.1.1 Das Development Centre und das Konsortium – Ein Anfang

Indonesien wurde von der CCPD bereits früh als einer ihrer Schwerpunkte festgelegt. Die Arbeit der CCPD stützte sich auf die Grundlinien der Montreux-Trilogie und die Ansätze der Kirche der Armen. Die auf Partizipation der Bevölkerung und Befreiung der Armen ausgerichtete Entwicklungsstrategie der CCPD plädierte für eine Politik der kleinen Schritte und der angepassten Technologie⁹²² und gegen die Idee der Modernisierung um jeden Preis. Die Entwicklungsansätze sollten vielmehr der lokalen Realität angepasst werden und eine deutliche Aufwertung des lokalen Wissens mit sich bringen.⁹²³

⁹²⁰ ADE BfdW P2218 [s. N.]. Dorfentwicklungsprojekte-Finanzielle Beihilfe in Kooperation mit EZE: The 1974 Programme of the Development Centre. [o. O.] März 1974, S. 1-9.

⁹²¹ ANI PGI 184 254 [Drs Suryadi]. Church Investment as one of the Aspects of the Churches Participation in Development. Paper Nr. 015/73: Consultation on Strategy for Service and Development DGI, Malang 28.-30.9.1973. Jakarta [1973], S. 4-5.

⁹²² Zu dem Konzept der *angepassten Technologie* siehe auch: WCC 24.2.094 Arbeitsausschuss des Referats Kirche und Gesellschaft. Bericht über die Wissenschaft und die Qualität des Lebens. Paper zu der Konferenz vom 17.-26.6.1971 in Nemi. [o. O.] 1971, S. 12.

⁹²³ Siehe dazu Kapitel C 3.2 Der Anfang des CCPD und die Entwicklungsstrategie des WCC.

Bereits 1971 beteiligte sich die CCPD am Aufbau und der Organisation des *Development Centre* des DGI.⁹²⁴ Das freundschaftliche Verhältnis zwischen dem Vizedirektor des DC und dem Leiter der CCPD⁹²⁵ trug zur engen Kooperation zwischen den beiden Abteilungen bei. Die Konferenz zu Entwicklung und Kirchen in Sukabumi 1973 war ein wichtiger Schritt in Richtung mehr Kooperation in Entwicklungsfragen zwischen dem DGI, der indonesischen Behörde BAPPENAS und der CCPD. Der DGI erhielt offiziell die Erlaubnis der indonesischen Regierung, in den christlichen Gebieten eigenständige Entwicklungspläne zu erarbeiten, solange diese dem Grundsatz der Pancasila entsprachen und sich der Realisierung der REPELITA nicht entgegenstellten. Nach dieser Konferenz wurde das DC stärker in die Verwaltung des DGI integriert und fungierte fortan als Koordinationsstelle für alle Entwicklungsbemühungen des DGI und als Verbindungsbüro zum entstehenden Konsortium.⁹²⁶

Durch die direkte Beteiligung der CCPD an der Ausbildung des Führungskaders des DC und der Ausarbeitung von dessen Grundsätzen waren die Entwicklungsansätze des DC in der ersten Zeit stark von den radikaleren Ansichten der CCPD und den befreiungstheologischen Einflüssen in dieser Abteilung des WCC geprägt. Im September 1973 entschied sich der DGI in der Entwicklungspolitik zur Kooperation mit unterschiedlichen Organisationen und es begann eine Diskussion darüber, wie und in welchem Umfang das DC mit den Vertretungen internationaler christlicher Organisationen zusammenarbeiten sollte. Im Oktober 1974 lud der DGI die Mitgliederkirchen, Delegierte der in Indonesien vertretenen Missionen und verschiedene Geberinstitutionen zu einem gemeinsamen Treffen ein. Diskussionsthema sollten dabei die mittelfristigen Entwicklungspläne, die das DC seit 1971 ausgearbeitet hatte, sein. Aus diesem Treffen entstand die Idee eines fix bestehenden Konsortiums als Diskussionsrunde für die Kooperation der indonesischen Entwicklungspolitik. Aufgrund der positiven Erfahrungen mit der Kooperation zwischen dem DC und der CCPD wurde dieses Konsortium unter die Leitung der CCPD gestellt. Der Kerngedanke war die Schaffung einer Plattform, auf der sich die Delegierten der einzelnen Geberorganisationen mit den Verantwortlichen im DGI – insbesondere derjenigen des DC – auf Augenhöhe über konkrete Entwicklungsansätze und Programme sowie deren Finanzierung austauschen und gemeinsame Entscheidungen fällen konnten. Diese Idee ging unter anderem auf Graeme C. Jackson zurück, der bereits 1970 an der Versammlung in Montreux eine Möglichkeit zum gleichberechtigten Austausch zwischen

⁹²⁴ ADE BfdW P2218 Lalisang, W. The Development Centre DGI and the 1973 September meeting: Preparatory Material with regard to the Visit of the DGI Delegation to NCCC in the USA. Jakarta 1974, S. 4-5.

⁹²⁵ Wie weiter oben gezeigt, kannten sich der spätere Vize des DC Hutasiot und der aktuelle Vorstand der CCPD Itty persönlich und beeinflussten die enge Kooperation der beiden Abteilungen. Auch die enge Verbindung der Führungsebene des DGI (Simatupang) mit dem WCC trugen zur verstärkten Kooperation bei (siehe auch: ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979]).

⁹²⁶ Siehe dazu: HUA ICCO 289 289 [Fischer, Joachim]. Projekt Nr. 753.702 Dorfentwicklungsprogram in verschiedenen Regionen Indonesiens. Bonn 29.7.1975; HUA ICCO 289 289 Lalisang, W. (Director of DC). DGI: Strategy and Perspectives of Church Participation in Development in Indonesia. Consultation of Strategy on Service and Development of DGI in Malang, 28.-30.9.1973. [o. O.] 1973; HUA ICCO 289 289 DC-DGI. Indonesia and Development Centre. Sukabumi 1974.

Geber- und Empfängerorganisationen forderte.⁹²⁷ Aufgrund der Schwierigkeiten, die er in den Beziehungen zwischen Geldgebern und den lokalen Ansätzen sah, setzte er sich bereits seit 1970 für die Bildung von regionalen Entwicklungsgremien ein. Diese sollten – wie es für das Konsortium in Indonesien die Idee war – im Rahmen der regionalen Kirchenräte Hilfe bei der Planung und Durchführung der jeweiligen Projekte bekommen, nicht jedoch von einer globalen Entwicklungsagentur abhängig bleiben:

"(...)decisions about the relative priority of these [Empfänger der Hilfe] and other criteria should be made in the local situation and not by a central international body. Within the whole context of the on-going development debate, cross-fertilisation of ideas takes place, but the precise definition of criteria is a local responsibility. Local churches and regional councils of churches have a major responsibility in setting up processes, seminars, consultations etc. involving also non-Christians in the discussions for clarifying the issues and making decisions possible. The wider Christian community must be ready to assist in the process as and when asked, and to respect the criteria which are articulated in considering the ways they channel their own resources."⁹²⁸

Am ersten gemeinsamen Treffen im September 1975 in Bossey waren die folgenden Personen anwesend: fungierten: Edward Lalisang als neuer Leiter des DC, A. van den Heuvel und J. Bos als Vertreter der Organisation ICCO, Wolfgang Schmidt⁹²⁹ als Vertreter der deutschen Organisation Brot für die Welt, K. Poser und Herr Hermann von der EZE, Dumartheray als Vertreter für EUKUMINDO und Herr Buma (CICARWS), Frau Lunt, Julio de Santa Ana und Manfred Drewes (CCPD) als Delegierte des WCC.⁹³⁰ Diese Organisationen bildeten den Kern des Konsortiums und die aufgelisteten Personen nahmen über mehrere Jahre als Verbindungsglieder zwischen dem Konsortium und ihren jeweiligen Organisationen an diesen Versammlungen teil.⁹³¹

Lalisang eröffnete die Konferenz mit einer kurzen Zusammenfassung der generellen Richtlinien der Entwicklungspolitik in Indonesien und betonte die angestrebte Kombination der Ansätze aus Montreux und der Pancasila. Ziel des Treffens war die Ausarbeitung eines konkreten Programmes für die Jahre 1975–1977 und die Installation einer längerfristigen, institutionellen Zusammenarbeit zwischen dem Konsortium und dem DC. Schwerpunkt der Arbeit des DC sollte die Vorbereitung der einzelnen Dörfer auf den erwarteten Entwicklungsschock sein. Dazu sei – in Übereinstimmung mit den Ansätzen der CCPD – ein Bewusstsein für das eigene Potential zu schaffen und die Bevölkerung von den Hindernissen zu deren Erreichung zu befreien als Kern der Entwicklungsaufgabe anzusehen. Nur durch die Schaffung eines solchen Bewusstseins könne – so die Idee – eine eigene Entwicklungsinitiative entstehen. Diese wiederum wurde als Grundvoraussetzung für die Annahme von Entwicklungsmassnahmen gesehen, aus der durch

⁹²⁷ Vergleiche hierzu Kapitel C 3.1 Die Montreux-Trilogie.

⁹²⁸ WCC 4232.234 Jackson, Graeme. Policy and Procedure for Church Support to Projects of Development. Position Paper 2 an World Consultation on Ecumenical Assistance for Development Projects 26.-31.1.1970 in Montreux. Genf 24.10.1969, S. 5.

⁹²⁹ In allen andern Dokumenten wird er als Mitarbeiter von CCPD geführt, ev. nahm er als Stellvertreter von 'Brot für die Welt' teil oder es war eine Falschzuweisung von Drewes.

⁹³⁰ Wo nicht genannt, fehlen die Vornamen der Personen in den Quellen.

⁹³¹ HUA ICCO 289 289 Drewes, Manfred. Report of the Indonesia Core Consortium Meeting in Bossey 3.-4.9.1975. Genf 2.10.1975, S. 1-3.

eine Kombination aus Eigeninitiative und Angebot von aussen eine nachhaltige Entwicklungsbewegung geschaffen werden könne.

Aus den bisherigen Erfahrungen wurden vier unterschiedliche Gruppen herausgearbeitet: Als die "fatalistische Gruppe" galten jene Gemeinschaften, die weiterhin nach dem *adat* organisiert waren, auf Basis von Subsistenzwirtschaft lebten und kein Interesse an irgendeiner Form von Entwicklung zeigten. Die bisherige Erfahrung – so die Untersuchung – habe gezeigt, dass die Annäherung an diese Gruppe sehr vorsichtig vorgenommen werden müsse. Die Verantwortlichen gingen davon aus, dass es eine langwierige und wenig erfolgversprechende Arbeit sein würde, diese Gruppen zu mobilisieren. Einfacher wäre die Arbeit mit der "ambitionierten Gruppe", deren Erfolge später die erste Gruppe zu mehr Partizipation überzeugen könnten. Die Gruppe der Ambitionierten wurde charakteristischerweise als Gruppe verstanden, in der der Wille zu Entwicklung bestand, jedoch sowohl die finanziellen Ressourcen als auch das Wissen fehlte und die meist in Regionen lebte, in denen (noch) keine oder nur wenige Entwicklungsmaßnahmen ergriffen wurden. Weiter hatte die Recherche des DC ergeben, dass die weit grösste Gruppe aus der Erfahrung erster, gescheiterter Versuche der Partizipation entstanden sei. Diese Gruppe bestand aus den sogenannten "Desillusionierten". Dazu gehörten Menschen, die in Regionen lebten, in denen erste Entwicklungserfolge zwar sichtbar waren, von denen sie jedoch ausgeschlossen blieben. Meist scheiterte die erfolgreiche Partizipation an der Entwicklung entweder an der räumlichen Distanz (rurale Regionen rund um ein erfolgreich entwickeltes urbanes Zentrum, aus welchen potenzielle Entwicklungskräfte abwandern) oder an mangelnder Bildung und fehlendem Startkapital (ärmere Schichten in ruralen Zentren). Diese Gruppe sollte eine der Zielgruppen der Arbeit der Kirchen sein, da durch Motivation und Bereitstellung erster Mittel schnelle Erfolge erzielt werden könnten. Die letzte Gruppe bestand laut den Recherchen aus den wenigen ökonomisch Bessergestellten einer ruralen Gemeinschaft. Diese Gruppe der "Skeptiker" wurde als gefährlich für den Erfolg der Entwicklung eingestuft. Diese Gefahr käme daher, dass sie oft über ziemlichen Einfluss in ihrer Region verfügten und eine Schwächung ihrer Position befürchteten, wenn eine Entwicklung stattfände. Nichtsdestotrotz müsse darauf geachtet werden, diese Gruppe in die Entwicklungsaktivitäten einzubinden, da sie über die Möglichkeiten verfügten, durch Missgunst oder Weigerung den Ausgang der Projekte zu beeinflussen.⁹³² Diese letzte Gruppe wurde von Fridolin Ukur noch spezifisch hervorgehoben, da durch solche Machtkonstellationen das Problem des *bapakism* – der indonesischen Variante des Nepotismus – entstehen konnte. Aufgrund der schwierigen Machtverhältnisse in den ruralen Regionen Indonesiens wurden häufig die *kepala desa*, also die Dorfvorstehenden, in die Entwicklungsplanung miteinbezogen. Einige dieser Dorfvorstehenden waren jedoch Staatsangestellte der Lokalregierung und von dieser ins Amt eingesetzt worden. Sie verfügten deswegen nicht über die Autorität des *adat* und viele nutzten die Entwicklungsprogramme dazu, ihren Einfluss im Dorf zu festigen. Sie besetzten die Führungspositionen der Programme mit eigenen

⁹³² Ebd., S. 1-5.

Familienmitgliedern oder nutzten die Amtsvergabe, um Rivalitäten zu überwinden. Durch diese Strategie, verhinderten Dorfvorsteher so oftmals die Besetzung der Positionen mit denjenigen Personen, die dafür die nötige Ausbildung genossen hatten. Durch indirekte finanzielle Unterstützung dieser Praxis schuf das DC ein System der Macht und des Nepotismus unter den Führern der ländlichen Gebiete, das nur schwierig zu durchbrechen war.⁹³³

Aufgrund dieser regionalen Spannungen und der unterschiedlichen Gruppen entschied sich das Konsortium zu einer zweiteiligen Entwicklungsstrategie, die nach einigen Anpassungen vom DC übernommen wurde. Zum einen sollten Motivatoren ausgebildet werden, die das Bewusstsein der Bevölkerung stimulieren und ihnen ihre Möglichkeiten aufzeigen sollten. Gleichzeitig sollte eine weitere Gruppe im Aufbau regionaler Organisationen wie zum Beispiel Kooperativen ausgebildet werden und als Lehrer für neue Technologien fungieren. Diese Strategien sollten in einem gemeinsamen Plan mit dem Konsortium in konkrete Entwicklungsprogramme umgewandelt werden und durch die Erstellung eines gemeinsamen Budgets zudem die finanzielle Unsicherheit überwunden werden.⁹³⁴

Die Grundlinien des Konsortiums wurden an der Konferenz im September 1975 ebenfalls bereits festgelegt. Das Konsortium sollte ein Instrument der Kooperation sein, mit dem sich die unterschiedlichen Partnerorganisationen auf Augenhöhe begegnen konnten, selbst wenn sie innerhalb des Entwicklungsprozesses unterschiedliche Aufgaben und Positionen einnahmen. Allerdings hielten die Delegierten an der Konferenz fest, dass alle Konsortiumsmitglieder "the priorities and demands formulated by the 'partner group' (in this case the DC)"⁹³⁵ respektieren und teilen sollten. Nur unter dieser Voraussetzung könne eine Zusammenarbeit reibungslos funktionieren. Weiter sollte die Diskussion nicht nur die gemeinsamen Richtlinien und Voraussetzungen für die Finanzierung beinhalten, sondern zudem einen aktiven Austausch zu Methoden und Erfahrungen der Implementation bestimmter Ansätze beinhalten, damit die Partnerorganisationen voneinander lernen konnten und gemeinsam einen grösseren Einfluss auf den Entwicklungsprozess nehmen konnten. Ein Problem bei dieser Arbeitsstruktur war, dass die jeweiligen Vertretungen keine verbindlichen Zusagen betreffend Finanzierungsbeiträge machen konnten. Viele Organisationen in Europa waren so aufgebaut, dass erst konkrete Projekte ausgearbeitet werden mussten, dann ein Antrag gestellt wurde, der anschliessend von einem dafür eingesetzten Gremium begutachtet und entweder verworfen oder angenommen wurde. Die Umstellung auf Programmfinanzierung setzte erst langsam ein. Um einen reibungslosen Ablauf der Programme sicherzustellen, sollte deswegen ein Mitglied des Konsortiums – im Falle Indonesiens sollte dies die CCPD sein – als Agent

⁹³³ ANI PGI 184 254 Ukur, Fridolin. Indonesia as one Area of Church Witness, Service and Participation in Development: Obstacles to be overcome. Paper Nr. 013/73: Consultation of strategy for service and development DGI, Malang 28.-30.9.1973. Jakarta [1973], S. 4-11.

⁹³⁴ HUA ICCO 289 289 Drewes, Manfred. Report of the Indonesia Core Consortium Meeting in Bossey 3.-4.9.1975. Genf 2.10.1975, S. 3.

⁹³⁵ Ebd., S. 4.

fungieren und wenn nötig finanzielle Engpässe ausgleichen. Im Gegenzug erhielt die CCPD die Berechtigung, ein Veto einzulegen, sollte die Realisierung der Programme nicht ihren Erwartungen entsprechen. Der Vorstand des Konsortiums sollte sich ausschliesslich aus Repräsentanten derjenigen Organisationen zusammensetzen, die sich verpflichteten, Verantwortung für die Durchführung der Programme zu übernehmen. Dieses Gremium sollte bestimmen können, wer wofür verantwortlich war und wer welche Schritte unternehmen sollte. Ausserdem waren die Vorstandsmitglieder für den Austausch der Informationen und die Planung der Treffen verantwortlich. Idealerweise sollte die Implementierung der DC-Programme einem festgelegten Ablauf folgen. Dieser lässt sich wie folgt zusammenfassen:

- Das DC entwirft ein Entwicklungsprogramm unter Absprache mit dem Exekutivkomitee des DGI.
- Es gibt ein Treffen mit Delegierten der Regierung, säkularen Entwicklungsorganisationen und Gruppen anderer Glaubensrichtungen, um die Durchführbarkeit des Programms zu diskutieren.
- An einer Sitzung mit dem Konsortium wird das Programm vorgestellt und den Delegationen verwandter ausländischer Agenturen bekannt gemacht.
- Der Vorstand des Konsortiums (das '*Core Consortium*') trifft sich, um die noch offenen Fragen zu klären und Finanzierungsmöglichkeiten zu finden.
- Das DC überarbeitet den Entwurf und wenn nötig wird ein weiteres Treffen mit dem *Core Consortium* einberufen, um die offiziellen Finanz-, Berichts-, Bewertungs- und Risikoteilungsverfahren auszuhandeln.
- Nach zwei Jahren Betrieb wird ein Evaluierungsbericht erstellt und ein Forum einberufen, um das Programm zu bewerten und Prioritäten und Leitlinien für das nächste Triennium festzulegen.

Eine zusätzliche Forderung des DC, die nur stark eingeschränkt umgesetzt wurde, war, dass die finanziellen Beiträge ungebunden sein sollten und die das Prozedere der Geldüberweisung vereinheitlicht werden sollte. Das Problem dabei war, dass jede Organisation ihre eigenen Richtlinien hatte, in welcher Form und welchem Umfang die Beiträge ausbezahlt wurden. Um eine möglichst reibungslose Abwicklung sicherzustellen, fungierte die CCPD als eine Art Gelddepot, in das die Mitgliedsorganisationen ihre Beiträge einbezahlten und von welchem das DC dann die Gelder in fixen Tranchen abrufen konnte. Durch diese Lösung sollte sichergestellt werden, dass nicht nur diejenigen Programme finanziert wurden, die sich den Spendern gut verkaufen liessen, sondern auch weniger ansprechende Programme, wie die Zusammenarbeit mit Vertretungen anderen Religionen, berücksichtigt wurden. Um die Berichterstattung am Ende eines Programmes möglichst den Anforderungen aller Parteien entsprechend zu organisieren, sollte dafür ein eigenes System aufgebaut werden. Neben den kleineren Reports aus den einzelnen Programmen, welche die Mitarbeiter des DC erstellten, sollten weitere Berichte der ICCO und EZE erstellt werden, deren Delegationen Indonesien regelmässig besuchten.⁹³⁶

⁹³⁶ Ebd., S. 3-8.

Einen Spezialfall stellte die Zusammenarbeit mit EUKUMINDO dar, denn die Integration der bisherigen Entwicklungsprogramme einzelner Missionsorganisationen oder von internationalen christlichen Hilfswerken in das Gesamtkonzept des DC stellte für Roland Dumartheray⁹³⁷ ein Problem dar. Durch einen solchen Abbruch der alten Programme müsste EUKUMINDO die ursprünglichen, bilateralen Verbindungen zu einzelnen Kirchen in Indonesien abbrechen und sozusagen *tabula rasa* machen.⁹³⁸ Das Konsortium war sich jedoch einig, dass die Mitarbeit von EUKUMINDO zu begrüßen sei, da die Organisation über ein grosses Netzwerk und viel Erfahrung in Indonesien verfügte. Die finanzielle Beteiligung wurde nicht als eine Pflicht, wohl aber als ein Zeichen des Engagements und der Solidarität gesehen. Da EUKUMINDO diese Verpflichtung nicht eingehen wollte, sollte die Organisation vorerst nur als beobachtende Instanz am Konsortium beteiligt sein. Die Zurückhaltung von EUKUMINDO war aber nicht nur durch den geforderten Abbruch alter Beziehungen begründet, sondern auch dadurch, wie die Entwicklungspolitik des DC ausgerichtet war.⁹³⁹

EUKUMINDO war 1974 aus der kontinentalen Kommission für Kirche und Mission in Indonesien (KKKMI) entstanden und umfasste verschiedene Missionsorganisationen, die in Indonesien tätig waren. EUKUMINDO übernahm dabei eine wichtige Vermittlerrolle zwischen den indonesischen Kirchen und den europäischen Missionsorden. Einerseits übernahmen die dem EUKUMINDO angehörigen Organisationen Aufgaben, die ihnen vom DGI übertragen wurden (wie etwa der Auf- und Ausbau von kirchlichen Strukturen von Kirchen, die bisher keine partnerschaftlichen Beziehungen zu ausländischen Kirchen hatten). Entwicklungspolitische Projekte waren dabei nur ein Teil der Aufgaben, die EUKUMINDO übernahm. Andererseits hatte EUKUMINDO die Funktion, die einzelnen europäischen Missionsorganisationen untereinander durch Informationsaustausch zu koordinieren und sie bei der Festlegung von Richtlinien zu konsultieren. Dies war nötig, um eine möglichst flexible und schnelle Reaktion auf bestimmte Entwicklungen in Indonesien zu ermöglichen. Dabei sollten insbesondere die traditionellen, bilateralen Beziehungen zwischen europäischen Missionen und indonesischen Kirchen in einem breiteren ökumenischen Kontext betrachtet werden. Kerngedanke dieser Kooperation war, diese bilateralen Beziehungen durch EUKUMINDO kontrolliert auszuweiten und zu intensivieren, damit sich die einzelnen Kirchen bzw. deren Missionsorganisationen an die Richtlinien des DGI hielten. EUKUMINDO wurde so zu einem Stellvertreter des DGI an den europäischen Treffen der Missionsorganisationen. Die Plenarsitzungen von EUKUMINDO sollten zweimal jährlich stattfinden. An diesen sollte jeweils ein Vertreter des DGI teilnehmen oder – sollte dies nicht möglich sein – ein Mitglied des Konsortiums kurz vor der Sitzung im

⁹³⁷ Er war Mitarbeiter des WCC und später auch von EUKUMINDO und arbeitete viele Jahre an der Verbindungsstelle zwischen den westlichen Organisationen und dem DGI. Im Konsortium nahm er als Stellvertreter EUKUMINDO teil.

⁹³⁸ HUA 81 1281 Dumartheray, Roland. Nationale Konferenz über "Partizipation der Kirchen an die Entwicklungszusammenarbeit". Bericht: Konperensi/ Musyawarah Nasional Partisipasi Gereja2 dalam Pembangunan, Sukabumi 5.-8.10.1974. Wuppertal 19.12.1974, S. 3.

⁹³⁹ HUA ICCO 289 289 Drewes, Manfred. Report of the Indonesia Core Consortium Meeting in Bossey 3.-4.9.1975. Genf 2.10.1975, S. 8.

Austausch mit dem DGI einen Bericht über die aktuelle Lage in Indonesien erstellen. Damit gehörte EUKUMINDO zu einer der am besten über die Lage der christlichen Kirchen in Indonesien informierte europäische Organisationen und fungierte innerhalb des Konsortiums häufig als Stellvertreter des DGI.⁹⁴⁰ Gleichzeitig war EUKUMINDO eine der wenigen explizit aus westlichen Missionen hervorgegangenen Organisationen, die in Indonesien aktiv waren. Die Ausrichtung auf die stark säkularen Entwicklungsziele der CCPD wurde nicht von allen Mitgliedern des EUKUMINDO begrüßt. Das Konsortium verpflichtete sich, die Finanzbeiträge über die Institutionen des DGI zu koordinieren. Die einzelnen Missionsorden, die mit EUKUMINDO zusammenarbeiteten und oft das Weiterbestehen der bilateralen Beziehungen zu ihren jeweiligen Orden in Indonesien beibehielten, lehnten diese engere Bindung an den DGI ab.⁹⁴¹ Diese Ablehnung wurde durch die Rückmeldungen der einzelnen Kirchen gestärkt, denn diese schienen der Zentrale in Jakarta zu misstrauen. Die einzelnen Gemeinden bemühten sich, die bilateralen Kontakte aufrecht zu erhalten und die Gelder direkt zu bekommen, da die Weiterleitung der versprochenen Beträge von der Zentrale in Jakarta in die einzelnen Gemeinden häufig verzögert wurde.⁹⁴²

Die Auseinandersetzungen mit EUKUMINDO waren jedoch nicht die einzigen Hürden für die Umsetzung des Konsortium-Ansatzes in die Praxis. In seinem Bericht zur allgemeinen Lage fasste Lalisang 1978 die Kritik des DGI am Verhalten der westlichen Organisationen zusammen. Ausgehend von den Grundlagen, auf die sich die Gründungsmitglieder der Konsortiums 1974 geeinigt hatten, sollte das DC nicht oder nur minimal in die Bürokratie der Geberorganisationen eingespannt werden. Das Konsortium sollte die Führung des DC stützen und zur Stärkung der Einheit beitragen. Die Erfahrung der letzten Jahre habe – so Lalisang – jedoch gezeigt, dass dies in der Praxis nicht umsetzbar sei und das DC insbesondere in Fragen der Finanz- und Verwaltungsvorschriften eingebunden werde. Obwohl die Vereinbarung beinhaltete, dass die Verwaltungsanforderungen an die Möglichkeiten des DGI angepasst werden sollten, wurde zum Beispiel eine Abrechnung nach dem Vorbild Europas erwartet. Dies war in Indonesien mit seinen vielen kleinen Programmen technisch kaum zu bewältigen und hätte einen enormen administrativen Aufwand bedeutet.⁹⁴³ Die Führungsebene des DGI stellte an einer Versammlung in Sipoholon im Juni 1978 deshalb Folgendes klar:

"Das Problem in der Beziehung zum Konsortium besteht nicht im Sinne eines strukturellen Problems, sondern als eine Schwierigkeit in verfahrenstechnischen Angelegenheiten. Das Verfahren kann jedoch die Struktur beeinflussen. Daher muss noch eine Form der Rechenschaftspflicht in Betracht gezogen werden, die es ermöglicht, dass die Hilfe kanalisiert werden kann, ohne dass ein kompliziertes Verfahren durchlaufen werden muss. Dazu sind drei Dinge notwendig:

⁹⁴⁰ HUA 1134 1792 [Bons, P.]. Informatie over de Raad van Kerken in Indonesië (DGI) en Die Europese Arbeidsgemeenschap für oekumenische Betrekkingen met Indonesien (EUKUMINDO). Oegstgeest [1976], S. 8-9.

⁹⁴¹ HUA 1134 551 Schekatz, Herbert; Gies. Protokoll über die Sitzung EUKUMINDO e.V. vom 31.3.-1.4.1980 in Oegstgeest. Protokoll Nr. 11/1980. Wuppertal Mai 1980, S. 7-10.

⁹⁴² ADE HGSt 9554 Gundert, Ulrich. Bericht betreffend EUKUMINDO Sitzung in Luzern vom 11./12. 10.1982. [o. O.] 14.10.1982, S. 1-2.

⁹⁴³ ADE BfdW P3039-II Wilkens, Klaus. Bericht über die Tagung des Konsortium-Meetings des Development Centre des indonesischen Rates der Kirchen vom 11.-14.6.1978 in Sipolohon. Hannover 9.8.1978, S. 12-16.

1. Angesichts des hohen Zeitaufwandes des DC-DGI zur Sicherstellung der Rechenschaftsberichte an das Konsortium müssen hier neue Wege gefunden werden. Es soll auch geprüft werden ob das Konsortium eigene, externe Berichte erstellen könnte.
2. Es ist notwendig, die DC-Beziehung mit dem Konsortium in der Hoffnung zu klären, dass die Kirchen in Indonesien die Position des Konsortiums verstehen. Es muss klarwerden, dass die vom Konsortium gespendeten Mittel kein DC-Monopol werden, sondern auch offen bleiben für die Kirchen.
3. Angesichts der vom Konsortium unternommenen Anstrengungen, die fortgesetzt werden müssen, soll geprüft werden, wie die Hilfe über die CCPD abgewickelt wird. Abgesehen von den Fällen in denen Geberorganisationen ihre Beiträge nicht leisten können, muss ein direkter Einfluss der CCPD auf die Verteilung der Gelder in Indonesien vermieden werden.⁹⁴⁴

Durch solche Massnahmen habe das Konsortium "nicht zur Entwicklung neuer Ideen und Konzepte beigetragen, sondern diese durch bürokratische Auflagen eher verhindert."⁹⁴⁵ Ein anderer beschrieb die Kooperation in der Entwicklungsarbeit mit dem Konsortium mit folgender Analogie: Ein Kind fällt ins Wasser und wird von einem Beobachter gerettet. Die Eltern des Kindes sind nicht da, doch am nächsten Tag suchen sie nach der Person, die das Kind gerettet hat, und wollen von dieser wissen, wo die Mütze sei, welche das Kind getragen hat, als es am Ufer spielte.⁹⁴⁶ Gemeint war damit, dass die indonesischen Kirchen (das Kind) durch andere Entwicklungsorganisationen oder Instanzen unterstützt wurden (aus dem Wasser gezogen) in der Not (zum Beispiel bei einer Überflutung der Felder). Wenn dann das Konsortium (die Eltern) nach Abwesenheit im Krisenfall (in den Fluss fallen) zurückkommt, ist es nicht froh, die Kirchgemeinde weiterhin wachsen zu sehen, sondern will zum Beispiel wissen, wo das von ihnen finanzierte Reisfeld (Hut) sei, das vor der Flut noch da gewesen sei. Die Analogie hinkt ein wenig, da das Konsortium eine eigene Abteilung für Notfallpläne und Soforthilfe im Notfall unterhielt. Doch sie enthält scharfe Kritik am Verhalten der europäischen Partner, indem sie die langsamen Wege, bis die Unterstützung durch das Konsortium in den einzelnen Projekten ankam, und die Sinnlosigkeit der Angaben, die für die Abnahme eines Reports verlangt wurden, deutlich aufzeigte.

Trotz dieser Probleme einigte sich das *Core Consortium* 1978 auf eine Fortführung des Programms in den folgenden Jahren. Dies allerdings unter der Voraussetzung, dass das DC eine Form der Abrechnung und Berichterstattung findet, die den Ansprüchen in Europa genügen würde. Ausserdem sollte eine Lösung für die Transferschwierigkeiten der Organisation ICCO gefunden werden. Die niederländische Regierung bestand für den Transfer von Geldern in ehemalige Kolonialländer auf deren Einverständnis. Solange die indonesischen Behörden einem Transfer nicht zustimmten, konnte die ICCO aufgrund der engen Kooperation mit der niederländischen Regierung kein Geld an das Konsortium überweisen, was zu einem Defizit von ungefähr 230'000 US-Dollar (damals ca. 400'000 DM) führte. Diese Schwierigkeiten galt es für das Weiterbestehen des Konsortiums zu überwinden. Nichtsdestotrotz betonte Klaus Wilkens in seinem Bericht, dass sich die Zusammenarbeit im Konsortium als tragfähig erwiesen habe und die

⁹⁴⁴ ANI PGI 184 257 Simatupang, Tahi Bonar; W. Lalisang. Hasil-Hasil dan rekaman pertemuan sipoholon. Pertemuan Gerejani tentang Partisipasi Gereja-Gereja dalam Pembangunan, Sipoholon 11.-14.6.1978. Jakarta 1978, S. 110-111 (Übers. N. Rui).

⁹⁴⁵ ADE BfdW P3039-II Lalisang, W. Bericht über die Tagung des Consortium-Meetings des Development Centre des indonesischen Rates der Kirchen vom 11.-14.6.1978 in Sipoholon. Jakarta [1978], S. 16.

⁹⁴⁶ Ebd., S. 16-17.

bestehenden Konflikte durch gegenseitige Lernbereitschaft und ein stetig wachsendes Vertrauen behoben werden können.⁹⁴⁷ Die Kooperation wurde zudem von Seiten des DC an einer Tagung zur "Church Participation in Development" im April 1979 bestätigt. An dieser Konferenz wurde entschieden, dass die geplante Zusammenlegung der Abteilungen PELPEM und DC⁹⁴⁸ für die Kooperation mit dem Konsortium keine Konsequenzen haben würde. Weiter wurde entschieden:

"The expressed and mutually agreed aims and principles of DC/CCPD/CC [Core Consortium] will find an appropriate structural manifestation, that the churches' solidarity with the poor, strongly emphasized at the Tentena Consultation, will be one of the leading principles for all structural considerations, and that personal tensions will not dominate the discussions and lead to 'solution at any price'".⁹⁴⁹

4.1.2 Exkurs: Die ICCO und eine neue Form des Konsortiums

Die niederländische Organisation *Interkerkelijke Coördinatie Commissie voor Ontwikkelingsprojecten* (ICCO) wurde 1965 in den Niederlanden gegründet und hatte die Aufgabe, die Entwicklungsprojekte und -programme der reformierten Kirchen und kirchennahen Organisationen der Niederlande zu koordinieren. Dabei blieb die ICCO eine von anderen kirchlichen Aktivitäten abgegrenzte Einheit und nahm weder an theologischen Disputen noch missionarischen Aktivitäten der Kirchen teil. Die ICCO war eine entwicklungspolitische Abteilung der Kirchen, die grösstenteils aus staatlichen Ressourcen der niederländischen Regierung und nur zu einem kleineren Teil vonseiten der Kirchen finanziert wurde.⁹⁵⁰ Die staatlichen Entwicklungsorganisationen der Niederlande hatten bereits vor der Gründung der ICCO ein Programm zu "Kofinanzierung von Entwicklungsprojekten privater nicht-kommerzieller Organisationen in Entwicklungsländern"⁹⁵¹ eingerichtet und banden die ICCO nach deren Gründung in bereits bestehende Strukturen ein. Durch den Zugang zu den Ressourcen der niederländischen Regierung verpflichtete sich die ICCO aber dazu, deren Auswahlkriterien zu berücksichtigen. Diese können auf drei zentrale Punkte zusammengefasst werden: Erstens sollte sich die ICCO auf diejenigen Länder und Regionen konzentrieren, die von der Weltbank keinen Kredit erhielten oder von der UNDP nicht unterstützt wurden. Zweitens sollte sich die ICCO der Entwicklung von Regionen und Gruppen verpflichten, die von der jeweiligen staatlichen Entwicklungsplanung ausgeschlossen waren. Drittens sollten sich die Projekte und Programme, die von der ICCO unterstützt wurden, an den staatlichen Entwicklungsplänen der Empfängerländer orientieren. Insbesondere der letzte dieser drei Punkte brachte einige Schwierigkeiten in der Zusammenarbeit in Indonesien mit sich. Um sich der Unterstützung der Regierungen in den Empfänger-

⁹⁴⁷ Ebd., S. 17-19.

⁹⁴⁸ Siehe dazu Kapitel D 2.1 Organisation und Aufbau des indonesischen Kirchenrates.

⁹⁴⁹ HUA 546 592 [Indonesia Core Consortium]. Report: Indonesia Core Consortium (C.C.) Meeting, Amsterdam 2.8. 1979. [o. O.] 15.8.1979, S. 3.

⁹⁵⁰ HUA 546 1051 Hoeve, Ernst Sillem. Reverse Consortium – ICCO in cooperation with CCPD. Report on an experiment in sharing of a donor agency (ICCO) and its counterparts, Vuursche 20.-24.6.1977. Utrecht 1977, S. 4.

⁹⁵¹ HUA 546 600 ICCO. Informatie ten behoeven van de delegatie van de Nederlandse Hervormde Kerk over het ontwikkelingswerk van de Indonesische partnerkerken. Utrecht [1975], S. 2 (Übers. N. Rui).

ländern zu versichern und sich selber damit vor dem Vorwurf, durch Entwicklungsprojekte unerwünschte neo-koloniale Bestrebungen zu verfolgen, zu schützen, verlangte die Regierung der Niederlande eine Rückbestätigung der Regierung der jeweiligen Empfängerländer. Dies führte in Indonesien zu zusätzlichen Spannungen, da das Religionsministerium diese Zustimmung zeitweise verweigerte, wodurch eine Auszahlung von bereits zugesagten Geldern an das Konsortium verhindert wurde.⁹⁵²

Zuerst entstanden aus der Kooperation zwischen dem DGI und der ICCO mehrheitlich Programme zur Verbesserung und Bewahrung der Infrastruktur – insbesondere Missionsspitäler und Missionsschulen wurden unterstützt. 1971 wurden die finanziellen Mittel aufgestockt und zusätzlich vermehrt auch Projekte für den Aufbau der Wirtschaft geplant und im Rahmen der Kofinanzierung⁹⁵³ durchgeführt. Dies führte zu einer engeren Kooperation mit den jeweiligen Regierungen und Wirtschaftsministerien, was für die Verantwortlichen innerhalb der ICCO jedoch keinen Widerspruch zum Auftrag der Entwicklungsarbeit der Kirchen darstellte. Insbesondere aufgrund der bereits bestehenden Kooperation mit diesen in den Bereichen wie Bildung oder im Gesundheitsversorgung. Sie vertraten den Standpunkt, dass erst durch eine Kooperation zwischen den Kirchen – die einen engen Kontakt zur lokalen Bevölkerung hatten – und der Regierung – welche die grösseren finanziellen Ressourcen hatte – sowohl eine gezieltere Planung als auch eine effizientere Implikation von Entwicklungsprogrammen erreicht werden können.⁹⁵⁴

Durch die Kooperation mit den Behörden und der gleichzeitigen Orientierung an den Entwicklungsansätzen des WCC und insbesondere des CCPD⁹⁵⁵ übernahm die ICCO eine Doppelfunktion: Einerseits führte die ICCO im Auftrag der Regierung die stark wirtschaftlich orientierten Projekte der Kofinanzierung durch, orientierte sich aber andererseits nach dem Vorbild von CCPD an den Ansätzen der Partizipation der Bevölkerung. Um dies zu bewerkstelligen, hatte die ICCO bereits 1973 neue Richtlinien für die eigene Entwicklungsarbeit eingeführt, die zum Beispiel die Unterscheidung zwischen Entwicklung und Entwicklungspolitik⁹⁵⁶ fest hielten und dabei hervor hoben, dass Entwicklung nur möglich sei, wenn ein grundsätzlicher politischer Wandel stattfindet und "der wirtschaftliche Spielplatz für beide Seiten

⁹⁵² Damit wurde etwa die Auszahlung der von ICCO versprochenen Gelder an das Konsortium für die Arbeitsperiode 1976-1979 verhindert (ADE BfDW P3039-II Wilkens, Klaus. Bericht über die Tagung des Konsortium-Meetings des Development Centre des indonesischen Rates der Kirchen vom 11.-14.6.1978 in Sipolohon. Hannover 9.8.1978, S. 17). In diesen Jahren versuchte das neu entstandene Religionsministerium gerade die Kontrolle über die ausländische Finanzierung von Entwicklungsprogrammen zu erreichen. Zur Durchsetzung der Kontrollmechanismen sah sich das Ministerium genötigt, die gewünschte Bestätigung zu verweigern (siehe dazu Kapitel D 3.1 Das Verhältnis zur indonesischen Regierung – Spannungen und Schulterschlüsse).

⁹⁵³ Dies bedeutete, dass die jeweiligen lokalen Partnerorganisationen ein Minimum von 25% der Gesamtkosten selber tragen mussten. Solche Projektansätze bedingten jedoch ein hohes Mass an Planung und finanzieller Weitsicht. Dies führte insbesondere bei den kleineren Kirchen in Indonesien zu einigen Schwierigkeiten, da diese kein ausgebildetes Personal hatten, welche entsprechende Projektanträge formulieren konnten (siehe dazu: HUA 546 1035 ICCO-Sekretariaat, Begrotingsbehandeling Ontwikkelingssamenwerking 1972: medefinanciering. Utrecht 15.11.1971, S. 1-14).

⁹⁵⁴ HUA 546 1049 Bos, Jan. What are the possibilities of change in our policy and mandats? Utrecht 24.5.1977, S. 1-2.

⁹⁵⁵ Siehe dazu Kapitel C 3.2.1 "To break the chains of oppression" und die Revolutionsbegeisterung der CCPD.

⁹⁵⁶ Entwicklung ist verstanden als ein Prozess, der alle Gesellschaften umfasst und der durch gemeinsame Ziele und Interaktion zwischen den unterschiedlichen Gruppen weitergeführt wird. Entwicklungspolitik ist hingegen geprägt von einem Glauben daran, dass durch eine bestimmte Entwicklungsstrategie ein besseres menschliches Leben für die Armen ermöglicht wird. Während aus ersterem eine gemeinsame Entwicklung hervorgehen kann, in der Entscheide gemeinsam getroffen werden, entsteht aus letzterem ein paternalistisches Hilfsprogramm, in dem der Geber die Richtung bestimmt.

vergrössert"⁹⁵⁷ würde. Mit der Einigung auf diese grundlegenden Richtlinien schuf die ICCO die internen Voraussetzungen für die Idee des *Reversed Consortiums*. In diesem sollten die Vertretungen der Entwicklungsregionen die massgeblichen Richtlinien und Ziele der jeweiligen Entwicklungsbestrebungen bestimmen während europäische Partnerorganisationen mehrheitlich nur noch als Berater beisitzen, jedoch keine Beteiligung an spezifischen Entscheidungen mehr wahrnehmen sollten.⁹⁵⁸ An einem ersten Meeting zur Konzeption dieses *Reversed Consortium* vom 20. Bis 24. Juni 1977 trafen sich 24 Personen mit unterschiedlichen Aufgaben aus der Entwicklungspolitik und diskutierten über die Möglichkeit eines "way to realise an old Christian hope: to share power between the wealthy and the have nots." Ziel sollte es sein, einen Ansatz zu schaffen, um die Empfängergruppen direkt in die Diskussion über Entwicklungsansätze und -programme miteinzubeziehen. Die meisten Anwesenden waren dem Erfolg eines solchen Meetings gegenüber eher skeptisch, da die Vertretungen der Geberorganisationen nur wenig Handlungsspielraum für eine Veränderung der Entscheidungsprozesse ihrer eigenen Organisationen hatten und unklar war, in welcher Form die Empfänger ihre Stimme im Meeting vertreten sollten.⁹⁵⁹ Die ICCO sah ein Kernproblem darin, dass Zwischenorganisationen wie das DC zwar eine lokale Stimme widerspiegeln, jedoch oft ausschliesslich diejenige der lokalen Elite und damit nicht die Sichtweise der eigentlichen Empfänger. Die Idee des *Reversed Consortium* war, nun genau diese bisher ausgeschlossenen Gruppen einzubinden. Damit würde das DC zu einem ausführenden Organ und die Geberorganisationen zu Beratern. Die Entscheide über Entwicklungsansätze und -ziele würden jedoch – ganz nach dem grundsätzlichen Ansatz der Selbstbestimmung, wie sie CCPD ab 1974 ebenfalls forderte – die Armen und Ärmsten der Bevölkerung treffen. J. J. Tomaso, ein Teilnehmer aus Indonesien, betonte, dass weder die Geberorganisationen noch die Empfängerorganisationen die eigentliche Arbeit der Entwicklungspolitik vollbrachten, sondern die "people themselves in the slums [...], [because] the best planner is the community itself", womit er sich der Einschätzung der ICCO anschloss.⁹⁶⁰ Obwohl die Anwesend grundsätzliches Interesse an dem Ansatz äusserten, zweifelten sie bereits an der Durchführbarkeit der Idee. Voraussetzung für die Umsetzbarkeit wäre die effektive Unabhängigkeit der einzelnen Partner von Dritten, was auch bei Organisationen wie der ICCO selbst (aufgrund der Abhängigkeit von finanziellen Mitteln der niederländischen Regierung) nicht der Fall war.⁹⁶¹ Weiter wurden einige Bedenken, die bereits in Montreux geäussert wurden, wiederholt. So war z.B. unklar, welche Per-

⁹⁵⁷ HUA 1134 1426 [Abels]. Zoeken naar nieuwe wegen – ICCO en Indonesie: Diskussienota Februar 1982.[o. O.] Juli 1981, S. 4 (Übers. N. Rui).

⁹⁵⁸ Siehe dazu auch: Rui, Noemi. *Versuche einer alternativen Entwicklungspolitik in den 1970er Jahre - Wege der Kooperation in der ökumenischen Bewegung*. In: Heinzpeter Znoj, Sabine Zurschmitt (Hrsg.). *Churches, Mission and Development in the Post-colonial Era*, 2019, S. 89-110.

⁹⁵⁹ HUA 546 1051 Hoeve, Ernst Sillem. *Reverse Consortium – ICCO in cooperation with CCPD. Report on an experiment in sharing of a donor agency (ICCO) and its counterparts*, Vuursche 20.-24.6.1977. Utrecht 1977, S. 10-12.

⁹⁶⁰ Ebd., S. 23.

⁹⁶¹ HUA 1134 1425 [van der Poort, C.] *The Concept of Partnership and its Consequences: Working paper of the Workgroup Follow-up Reverse Consortium of ICCO*. Dok Nr. ICCO 68/80. Zeist 28.8.1980, S. 1-9.

sonen als Delegierte der Armen in Frage kämen. Die für eine erfolgreiche Kooperation nötigen Fertigkeiten – wie etwa das tiefere Verständnis der wirtschaftlichen Zusammenhänge in der Welt, Englischkenntnisse oder das Wissen um die Verwaltungsaufgaben einer Organisation – brachten nur wenige aus ärmeren Schichten mit. Insbesondere die Anhänger der Befreiungstheologie befürchteten, dass in einem *Reversed Consortium* die Vertretung der Entwicklungsregionen wieder von einer Elitendelegation übernommen würde. Diese Eliten waren jedoch den Ansätzen der Befreiungstheologie folgend Teil des grundlegenden Problems und somit ungeeignete Delegierte für eine gerechte Entwicklungspolitik.⁹⁶²

Die ICCO versuchte trotz dieser Einwände einen entsprechenden Ansatz auszuarbeiten, betonte dabei jedoch deutlich, dass dieser keinen endgültigen Charakter habe, sondern als Versuch gesehen werden sollte, den es nach einigen Jahren zu überprüfen und wenn nötig rückgängig zu machen gelte. Die Entscheidung, diesen Versuch zu wagen, begründete die ICCO mit den Resultaten des damals gerade erst abgeschlossenen Zehnjahres-Reports. In diesem wurde herausgearbeitet, dass ein erfolgreiches Projekt auf die Mitarbeit der lokalen Bevölkerung angewiesen sei, diese jedoch bisher nicht in die Ausformulierungsprozesse eingebunden wurden. Die Idee war jedoch weniger, die Empfängerorganisationen in die Einzelheiten der Entwicklungsprogramme und einzelnen Projekte miteinzubeziehen, sondern viel mehr sollte versucht werden, ein gemeinsames Konzept dafür auszuformulieren. Das Ziel des *Reversed Consortium* sollte also das Erstellen eines Zukunftsplans sein, in dem die Ansichten aller Gesellschaften vertreten sein sollten und der als Grundlage für entwicklungspolitische Entscheide verwendet werden sollte. Damit entschärfte die ICCO die Problematik einer steten weltweiten Koordination aller Entwicklungsprogramme und nahm trotzdem die Mitarbeit und die Bedürfnisse der Zielgruppe in die Diskussion auf. Das *Reversed Consortium* sollte deshalb auch nicht eine festgelegte Institutsstruktur ausbilden, sondern war ein Versuch, sich gegen eine zu einseitige Entscheidungsfindung zu wehren, und eine Möglichkeit, ein anderes Beziehungsnetz in einer geteilten Welt zu schaffen:

"Development is not a matter of charity or a neutral transfer of wealth from the rich to the poor, but an emancipatory process by which people liberate themselves from the obstacles which impede the free use of their own resources and creativity [...] Donor agencies and executing agencies have to take their stand in this process, each within its own responsibilities. In doing so an alliance can grow as a contribution to a more just and human society."⁹⁶³

In einer umfassenden Studie von 1982 reflektierte ein Team von Mitarbeitern der ICCO die bisherigen Ergebnisse der Entwicklungspolitik in Indonesien und die Erfahrungen mit dem Ansatz des *Reversed Consortium*. Zudem gaben sie in dieser Untersuchung auch einige Anweisungen für die Fortsetzung der Kooperation in den 1980er-Jahren. Die Studie "Zoeken naar nieuwe wegen – ICCO en Indonesie"⁹⁶⁴ war eine Mischung aus Strategiedokument und Untersuchung der Lage in Indonesien und erarbeitete einige

⁹⁶² HUA 546 1051 Hoeve, Ernst Sillem. Reverse Consortium – ICCO in cooperation with CCPD. Report on an experiment in sharing of a donor agency (ICCO) and its counterparts, Vuursche 20.-24.6.1977. Utrecht 1977, S. 36.

⁹⁶³ Ebd., S. 5.

⁹⁶⁴ HUA 1134 1426 [Abels]. Zoeken naar nieuwe wegen – ICCO en Indonesie: Diskussienota Februar 1982. [o. O.] Juli 1981.

interessante Erkenntnisse bezüglich der Entwicklungspolitik in Indonesien und der Probleme, die in den folgenden Jahren zu erwarten waren. Die staatliche Entwicklungspolitik – 1982 war REPELITA III (1979-1983) aktuell – wurde durch die drei Punkte Wirtschaftswachstum, Stabilität und Streben nach Gleichberechtigung definiert. Priorität hatten dabei die beiden ersten Punkte. Um die Stabilität zu sichern, wurde auf repressive Massnahmen und das strikte Verbot politischer Organisationen zurückgegriffen.⁹⁶⁵ Die Wirtschaft wurde durch die Ölwirtschaft und den dadurch ins Land fließenden Investitionen angekurbelt. Die durch diese Investitionen beschleunigte Industrialisierung führte jedoch nicht zu einer merklichen Verbesserung der Arbeitsbedingungen, denn durch das Verbot freier Gewerkschaften kamen weder Lohnverhandlungen noch Verhandlungen betreffend Arbeitsbedingungen zustande. Als Minister für Forschung und Technologie setzte der in Deutschland ausgebildete Luft- und Raumfahrttechniker Bacharuddin Jusuf Habibie⁹⁶⁶, "spurred by a technological imagination"⁹⁶⁷, auf technische Innovation und baute eine staatliche Flugzeugindustrie auf, an der sich auch die ICCO mit einigen Projekten beteiligte. Wegen der fortlaufenden Industrialisierung der Landwirtschaft und dem Ungleichgewicht zwischen den ruralen und urbanen Regionen kam es unter der jungen Landbevölkerung zu einer verstärkten Abwanderung in die Städte, deren Bevölkerungsdruck trotz der Transmigrationsbestrebungen der indonesischen Regierung zunahm. Die Ansätze für gerechtere Ressourcenverteilung, Zugang zu Bildung und medizinischer Versorgung oder Unterstützung für Geschäftsmöglichkeiten wurden von staatlicher Seite angestrebt, jedoch weitgehend ohne Verbindung zur Idee der Partizipation umgesetzt. Die ICCO engagierte sich für eine partizipatorische und sozialverträglichere Wirtschaftspolitik und organisierte etwa kommunale Landwirtschaftsprogramme oder unterstützte kleine und mittlere Unternehmen. Gleichzeitig beteiligte sich die ICCO an den Programmen des Konsortiums und betonte dabei die Ansätze der CCPD und der Kirche der Armen. Die in Indonesien engagierten Mitarbeiter der ICCO anerkannten die Diskrepanz zwischen den eigenen Entwicklungsprogrammen in Zusammenarbeit mit den Behörden und den Ansätzen des DGI und versuchten, eine bessere Übereinstimmung zwischen den beiden Engagements zu finden.⁹⁶⁸ Um dies zu erreichen, formulierte die ICCO neue Richtlinien, an denen sich die möglichen Partner orientieren konnten und sollten. Anders als zuvor sollten nicht nur staatliche oder kirchliche Partner mit der ICCO zusammenarbeiten, sondern auch explizit nicht an eine Kirche gebundene christliche Organisationen. Damit öffnete sich die ICCO den neu aufkommenden FBOs und

⁹⁶⁵ Siehe dazu: Boudreau, Vincent. *Resisting dictatorship: repression and protest in Southeast Asia*, Cambridge 2004 (insbesondere Kapitel 5: New-Order repression and the Indonesian opposition, S. 103-133).

⁹⁶⁶ Habibie studierte Luft- und Raumfahrttechnik in Deutschland und kehrte 1974 nach Indonesien zurück. Ab 1978 war er Minister für Forschung und Technologie und fungierte nach dem Rücktritt Suhartos als Übergangspräsident. Er wurde trotz seiner kurzen Amtszeit in Indonesien als einer der wichtigsten Wegbereiter für das moderne Indonesien wahrgenommen (siehe dazu: Sugiharto, Toto. *Biografi Politik Habibie: Dari Malari Sampai Reformasi*, Yogyakarta 2017; Singh, Bilveer. *Habibie and the Democratisation of Indonesia*. Sydney 2001).

⁹⁶⁷ Amir, Sulfikar. *The Technological State in Indonesia: The Co-Constitution of High Technology and Authoritarian Politics*. London 2013, S. 37.

⁹⁶⁸ HUA 1134 1426 [Abels]. *Zoeken naar nieuwe wegen – ICCO en Indonesie: Diskussienota Februar 1982*. [o. O.] Juli 1981, S. 18-24.

NGOs, die oftmals nicht mehr mit einer Kirche, sondern mit anderen Teilen der Gesellschaft kooperierten. Ausserdem wollte sich die ICCO zunehmend von den infrastrukturellen Projekten distanzieren und sich auf solche mit einer engen Partizipation der Bevölkerung konzentrieren. Der geografische Schwerpunkt sollte sich zudem auf die Gebiete ausserhalb Javas konzentrieren – mit Ausnahme der Programme der ICCO in den Slums rund um die grossen Städte wie Jakarta.⁹⁶⁹ Die Programme, auf die sich die ICCO konzentrierte, deckten sich weitgehend mit den Projekten des DGI in den 1980er-Jahren. Neben den Programmen für die Entwicklung der ruralen Gebiete und den urbanen Slumregionen konzentrierte sich die ICCO auf Bildung und Gesundheitsversorgung in den marginalisierten Regionen Indonesiens, auf die Rehabilitation behinderter Menschen und politischer Gefangenen und auf die Sensibilisierung für ein gesellschaftliches Miteinander.⁹⁷⁰

4.2 Die Veränderungen der Entwicklungsabteilung des DGI 1980-1987

Our churches are now aware that development is not a physical development, it may not be charity orientated, but it is a development for man as a whole. Development must not be discussed only, it must be transferred into concrete actions.⁹⁷¹

Mit den Veränderungen der DGI-Gesamtstruktur ab der Vollversammlung in Tomohon 1980 veränderte sich die Aufteilung der Entwicklungsabteilungen DC und PELPEM. Bereits 1975 führte die stärkere Einbindung des DGI dazu, dass das Exekutivkomitee seine Kontrolle über die Einheit erhöhen konnte. Durch diese erste Umstrukturierung wurden die ausformulierten Programme stärker von den politischen Grundsätzen des DGI geleitet. Damit wurde der konzeptionelle Einfluss aus den Partnerorganisationen geschwächt und gleichzeitig die Anbindung des DC an indonesischen Behörden verstärkt.

Entscheidend für die Veränderung innerhalb der entwicklungspolitischen Ausrichtung war jedoch die Zusammenlegung mit PELPEM 1980, woraus die neue Abteilung PARPEM entstand.⁹⁷² Dadurch wurden die Aufgaben der beiden ursprünglichen Abteilungen neu durchmischt und in einen gemeinsamen Entwicklungsplan eingebunden. Durch die Zusammenlegung wurde auch die Zusammensetzung des Konsortiums erneuert; neu beteiligten sich auch Vertretungen der einzelnen Aufgabenbereiche von PELPEM und je eine Delegation aus den WCC-Abteilungen Kirche und Gesellschaft, CCIA und CICARWS, die bereits mit PELPEM zusammengearbeitet hatten.

Die Entwicklungspläne von PELPEM sollten somit alle Teilbereiche der Entwicklungsarbeit in einem gemeinsamen Plan koordinieren. Dazu gehörten eine gemeinsame Strategie und Forschungsarbeit sowie eine koordinierte Verwaltung in den einzelnen Regionen. Gleichzeitig wurden diese neuen Pläne auch

⁹⁶⁹ Ebd., S. 31-33

⁹⁷⁰ Ebd., S. 35-47.

⁹⁷¹ ANI PGI 184 256 [Lalisang, W.] Report on the Development Centre 1980. Jakarta 1980, S. 1.

⁹⁷² Siehe dazu Kapitel D 2.1 Organisation und Aufbau des indonesischen Kirchenrates.

stärker auf die BAPPENAS ausgerichtet, was zunehmend zu grossen Entwicklungsprogrammen und umfassenden Projekten für ganze Regionen führte. Damit begann die Abkehr von der Entwicklung an der Basis, selbst wenn diese in den Dorfentwicklungsprogrammen noch einige Jahre länger bestand.

Die Neustrukturierung veränderte die Verwaltungswege und schränkte sowohl die Eigenständigkeit der einzelnen Kirchen in der Kooperation mit den ehemaligen Missionsorden als auch den Einfluss der Partnerorganisationen auf die Entwicklungsstrategie des indonesischen Kirchenrates ein. Hierzu trug nicht zuletzt die Auskopplung der Forschungseinheit aus der Entwicklungsabteilung bei. Durch die Gründung des eigenständigen Departments Forschung und Entwicklung als eine Institution ausserhalb der Entwicklungsabteilungen wurde der Einfluss des ehemaligen Partners Überwachung und Technische Assistenz des DC auf die Forschung von Entwicklungsansätzen eingeschränkt. Die Übernahme der Forschungsarbeiten durch eine andere Einheit war nicht im Sinne der CCPD, wurde von diesem jedoch – abgesehen von einigen Bemerkungen an internen Versammlungen – toleriert.⁹⁷³ Eine weitere wichtige Neuheit war die Einrichtung eines Departements zur Ausbildung von Kaderpositionen. Durch dieses konnte eine deutlichere Trennung zwischen der Ausbildung von Theologen und den Kursen für Mitarbeiter in der Entwicklung Indonesiens erreicht werden, was zu einer zunehmenden Professionalisierung in beiden Bereichen führte. Durch die Schaffung von Positionen, die ausschliesslich für die regionale Koordination und die Verbindung zwischen Jakarta und den RDC zuständig waren, wurde zudem die Koordination zwischen den einzelnen Ebenen gestärkt. Die vier neu entstandenen Einheiten – mehr dazu weiter unten – wurden die Aufgaben in der Entwicklungspolitik neu verteilt. Diese vier Untereinheiten wurden sowohl in der Zentrale in Jakarta als auch in den einzelnen RDC aufgebaut, wodurch auch die direkte Koordination vereinfacht wurde. Obwohl diese Neustrukturierung von den Mitgliedern des Konsortiums als zentral empfunden wurde, führten die vielen unterschiedlichen Vorschläge und widersprüchlichen Entscheide des DGI zu Unklarheiten und Diskussionen um Budgetfragen und Zuständigkeiten.⁹⁷⁴

Aufgrund dieser Diskussionen bestanden einige Partnerorganisationen auf eine genauere Untersuchung zu den angedachten Strukturveränderungen und der Regionalisierung der einzelnen Aufgaben. Einige waren sich die Konsortiumsmitglieder darin, dass ein Wandel nötig sei, da die einzelnen RDC und die lokalen Kirchen zunehmend an Selbstbewusstsein gewannen, nach mehr Selbstverantwortung strebten und die zentralisierte Kontrolle aus Jakarta ablehnten. Durch die Grösse der Zentrale in Jakarta wurde die gesamte Struktur des indonesischen Kirchenrates zunehmend als zu kopflastig empfunden und als

⁹⁷³ Siehe dazu Kapitel C 3.2 Der Anfang des CCPD und die Entwicklungsstrategie des WCC.

⁹⁷⁴ Siehe dazu: ADE BfdW P4170 Band II Umstrukturierung PARPEM – DGI. 1982. Insbesondere die folgenden Dokumente: ADE BfdW P4170-II Fischer, Joachim. Vermerk betreffend die Situation im DGI: Wie soll es mit der Entwicklungsabteilung PARPEM weitergehen? [Stuttgart] 23.3.1982; ADE BfdW P4170-II Fischer, Joachim. DGI-Neuantrag (PARPEM) vom 25.5.1982: Beurteilung durch Fischer. [Stuttgart] [1982]; ADE BfdW P4170-II Fischer, Joachim. Neuantrag des DGI zur Fortführung der Arbeit der Entwicklungseinheit PARPEM. [Stuttgart] 7.10.1982.

«aufgeblähte Superadministration in Jakarta»⁹⁷⁵ gesehen. Allerdings erarbeitete das Untersuchungsgremium auch einige Gründe, die gegen eine überstürzte Dezentralisierung sprachen. Ein zentraler Punkt war dabei insbesondere die fehlende Infrastruktur und der Personalmangel einiger Regionen, die für die Durchführung eigenständiger Entwicklungsprogramme notwendig wären. Die Untersuchung zeigte, dass eine gezielte Förderung der Kaderausbildung in den einzelnen Regionen in der Planung der Dezentralisierung weitgehend fehlte. Daraus entstand die Befürchtung, dass der Kirchenrat diese Stellen durch Leute aus der Zentralverwaltung besetzen wollte. Dies widerspräche jedoch der Idee der Eigenständigkeit der einzelnen regionalen Strukturen. Der Bericht zur Untersuchung verdeutlichte, dass die Umstrukturierung ohne einen massiven Ausbau der qualifizierten Mitarbeiter in den einzelnen Regionen kontraproduktiv wäre. Um mögliche Missstände zu vermeiden, empfahl der Bericht, einige der Abteilungen nochmals zu überarbeiten und die für einen reibungslosen Ablauf nötigen Voraussetzungen zu schaffen. Das Untersuchungsgremium empfahl dem Konsortium zudem die Finanzierung einer Übergangsphase, in der sich die neuen Strukturen bewähren sollten. Entscheide über langfristige Verpflichtungen oder Erhöhung des Gesamtbudgets von Seiten des Konsortiums sollten nach Ende dieser Phase wieder diskutiert werden.⁹⁷⁶

Die Diskussionen innerhalb der einzelnen Unterabteilungen und die Bedenken des Konsortiums sollen hier kurz dargestellt werden. Die erste dieser neuen Einheiten war die Unterabteilung *Thoughts and Ideas of Development*. In dieser wurden die Studien zu entwicklungspolitischen Massnahmen – ausgearbeitet im Departement für Forschung und Entwicklung – diskutiert, eingeordnet und in konkrete Programme eingebunden. Des Weiteren war diese Unterabteilung zuständig dafür, die Massnahmen mit den indonesischen Behörden zu koordinieren sowie Informationsmaterial und Lehrmittel für neue Entwicklungsansätze herzustellen. Die Unterabteilung sollte als eine Art Denkfabrik für die Aufgabe der Kirche innerhalb des Staates fungieren und in gezielten Kurzseminaren neue Kooperationen schaffen und den Austausch zwischen den zuständigen staatlichen Stellen, dem Religionsministerium und dem DGI fördern. Diese neue Unterabteilung wurde von den Konsortiumsmitgliedern positiv bewertet, wobei das kleine Budget für die Unterabteilung die Zustimmung der Geberorganisationen sicherlich beförderte. Die zweite Einheit war die Unterabteilung *Development Education and the Supply of Manpower for Development*. In dieser wurden die Ausbildungen der verschiedenen Entwicklungseinheiten sowie die neuen Ausbildungsgänge für das benötigte Personal in den jeweiligen Regionalzentren koordiniert. Diese Erweiterung auf die Ausbildungszentren in den Regionen – so wurde von den Geberorganisationen des Konsortiums kritisiert – wäre nur mit einer massiven Aufstockung der Mitarbeiter in der Abtei-

⁹⁷⁵ Siehe hierzu Prolog und ANI 184 258 Andres, Samuel. PGI-Konsortium-Meeting. Bericht: PGI-Konsortium Meeting, Parapat 15.-19.6.1985.[o. O.] 28.6.1985, S. 3.

⁹⁷⁶ ADE BfdW P4170-II Fischer, Joachim. DGI-Neuantrag (PARPEM) vom 25.5.1982: Beurteilung durch Fischer. [Stuttgart] [1982], S. 1-3.

lung möglich. Dies aber sollte der neue Plan gerade verhindern. Trotz dieser Zweifel wurde die Budgetierung für diese Unterabteilungen weitgehend gutgeheissen und unterstützt. Ebenso die Finanzierung der dritten Unterabteilung *Social Welfare*, in der sich die bisherigen Arbeitsfelder von PELPEM sammelten. Diese Unterabteilung beschäftigte sich mit unterschiedlichen Programmen wie der Unterstützung der politischen Gefangenen, dem Rechtsdienst (insbesondere für politische Gefangene, vermehrt aber auch im Bereich des Landrechts), den bisherigen Diensten für Kinder- und Altenheime und neu auch mit der Katastrophenhilfe, der Familienplanung und dem Gesundheitsprogramm. Der für diese Umstrukturierung benötigte Ausbau der zentralen Verwaltung wurde zwar mehrfach kritisiert, doch nachdem die DGI-Leitung versicherte, dass die Aufstockung nur temporär wäre, wurde sie weitgehend akzeptiert.⁹⁷⁷ Im Gegensatz zu den oben genannten Einheiten wurde die vierte Unterabteilung *Rural and Urban Community Development and New Settlement* unter der Leitung von Binsar Sianipar, einem ehemaligen Motivator, innerhalb des Konsortiums scharf kritisiert, insbesondere, weil das beantragte Budget die bisherigen Kosten der in der Abteilung versammelten Programme weit überstieg. Für die Dorfentwicklung, die Motivatoren-Einsätze in urbanen Zentren, die Arbeit mit den Transmigranten und die Abteilung der angepassten Technologie sollte das Budget von ehemals ca. 517'000 US-Dollar (1,16 Mio. DM) auf über 2,1 Mio. US-Dollar (4,74 Mio. DM) erhöht werden. Die Rückmeldungen der westlichen Geberorganisationen waren entsprechend kritisch.

Insbesondere wurde der Ausbau der Dorfentwicklungsprogramme um fast 50% und die Mitfinanzierung von Transmigrationsprogrammen kritisiert. Die innerhalb des Konsortiums kritisch hinterfragten Transmigrationsprogramme wurden hier zu einem Kernproblem erhoben. Die Kritik betraf insbesondere die Finanzierung von Transport und Umsiedlungskosten. Die Transmigrationsbehörde bezahlte die Umsiedlung nur für jene Gruppen, die zu einer Transmigration gezwungen wurden – also für Arbeitslose, ehemalige politische Gefangene und ähnliche Gruppen. Bei jenen christlichen Familien, die sich freiwillig für eine Transmigration entschieden, wollte nun der Kirchenrat die Kosten der Umsiedlung teilweise oder ganz übernehmen. Der Kirchenrat versprach sich davon eine stärkere Verbreitung der christlichen Kirchen und einen steigenden Einfluss des Kirchenrates auf den äusseren Inseln. Doch die Kosten waren hoch und wurden teilweise aus Entwicklungsgeldern finanziert, obwohl sich viele Mitglieder des Konsortiums aufgrund der unklaren Zwangsmassnahmen innerhalb der staatlichen Transmigrationsprogramme gegen eine solche Verwendung aussprachen.⁹⁷⁸

⁹⁷⁷ ADE BfdW P4170-II Fischer, Joachim. DGI-Neuantrag (PARPEM) vom 25.5.1982: Beurteilung durch Fischer. [Stuttgart] [1982]; ADE BfdW P4170-II Fischer, Joachim. Neuantrag des DGI zur Fortführung der Arbeit der Entwicklungseinheit PARPEM. [Stuttgart] 7.10.1982.

⁹⁷⁸ Siehe dazu: ANI PGI 184 259 [Lalisang] Rancangan Pelaksanaan Transmigrasi. Report Nr.16: Konsultasi Evaluasi Nasional Program PARPEM, Bali 16.2.-2.3.1985. [Jakarta] 1985.

In seinem Bericht betonte Fischer seinen Zweifel an der "Realitätsnähe der Planer, der Ernsthaftigkeit, mit der self-reliance und Dezentralisierung angestrebt wird und der Mitwirkungsmöglichkeit der einzelnen Kirchen."⁹⁷⁹ Er bezweifelte, dass die Neustrukturierung des indonesischen Kirchenrates in derjenigen Form, in der sie in dieser Unterabteilung angedacht wurde, durchführbar war.⁹⁸⁰ Erst nachdem das Budget der Abteilung in einem neuen Entwurf angepasst wurde, akzeptierte das Konsortium die Umstrukturierung und entschied eine erneute längerfristige Kooperation mit dem Kirchenrat.⁹⁸¹ Allerdings wies Fischer ausdrücklich darauf hin, dass er Probleme bei dieser Umstrukturierung erwarte, da das Programm von oben vorgeschrieben werde und nicht in Absprache mit den einzelnen Kirchen erarbeitet wurde. Etwa die Stärkung der Regionen beziehungsweise die Regionalisierung konkreter Aufgaben wurde "also 'verordnet' und nicht 'erstritten'. Und dies, obwohl angeblich alle Kirchen plus DGI, dies als oberste Priorität"⁹⁸² betonen würden. Er betonte, dass es für das Konsortium zunehmend schwieriger werden würde, eine langfristige Planung der Entwicklungsaktivitäten sicherzustellen. Aufgrund der politischen und sozialen Spannungen in Indonesien und der unklaren Position des Kirchenrates bezüglich der Entwicklungsarbeit – sollte sie in Kooperation mit den oft kritisierten Behörden oder doch ergänzend zu diesen geleistet werden? – entschieden einige Mitgliedsorganisationen, keine Entwicklungspläne über ein Zeitfenster von drei Jahren hinaus abzusegnen.⁹⁸³

An einem Treffen in Parapat 1985 – ein Jahr nach der Vollversammlung in Ambon, an der die Pancasila in die Statuten aufgenommen wurde und die Organisation in PGI umbenannt wurde – diskutierten Delegierte westlicher Entwicklungsorganisationen zusammen mit den Verantwortlichen des Entwicklungsprogrammes von PARPEM die umgesetzten Veränderungen der Entwicklungseinheit. Dieses Treffen sollte die weiteren Schritte klären, doch aufgrund der festgestellten Schwierigkeiten und Überschneidungen in den jeweiligen Zuständigkeiten wurde entschieden, eine weitere Neustrukturierung anzustreben. Insbesondere der strukturelle Wandel von DGI zu PGI und die daraus resultierende stärkere Einbindung der Pancasila in die Entwicklungsarbeit machten diesen Schritt unumgänglich. Simatupang sprach sich an der Versammlung in Bali 1985 dafür aus, die Entwicklungsaktivitäten noch stärker mit den Zielen der BAPPENAS in Gleichklang zu bringen, um Schritt für Schritt die Abhängigkeit der Entwicklungsarbeit von westlichen Organisationen zu überwinden.⁹⁸⁴ Wolfgang Schmidt betonte in seinem Bericht wenige Wochen nach der Konferenz, an der er als Stellvertreter der CCPD teilgenommen hatte,

⁹⁷⁹ ADE BfdW P4170-II Fischer, Joachim. DGI-Neuantrag (PARPEM) vom 25.5.1982: Beurteilung durch Fischer. [Stuttgart] [1982], S. 5.

⁹⁸⁰ Ebd., S. 1-6.

⁹⁸¹ ADE BfdW P4170-II Fischer, Joachim. Neuantrag des DGI zur Fortführung der Arbeit der Entwicklungseinheit PARPEM. [Stuttgart] 7.10.1982.

⁹⁸² ADE BfdW P4170-II Fischer, Joachim. Vermerk betreffend die Situation im DGI: Wie soll es mit der Entwicklungsabteilung PARPEM weitergehen? [Stuttgart] 23.3.1982, S. 4.

⁹⁸³ Ebd., S. 1-7.

⁹⁸⁴ ANI PGI 184 258 Brouwer, Arie (ICCO). Short Report on the national Evaluation Consortium PARPEM Programme at Bali 26.2-2.3 1985. Zeist März 1985, S. 1-10.

seine Bedenken, weil PELPEM und DC auch weiterhin nicht als Einheit funktionierten. Ein zentrales Problem dabei sei – so Schmidt – die Überbesetzung in den Leitungspositionen und in der Zentrale in Jakarta. Durch diese würde der Personalmangel bei den ausführenden Kräften im Feld umso gravierender. Ausserdem sah er in der neuen Struktur das Problem, dass die Arbeit der einzelnen Kirchen und das Departement PARPEM komplett getrennt waren. Im Gegensatz zu vorher, als unter der Einheit DC alles gemeinsam organisiert war, gab es nun keine Abteilung mehr, die direkt für die Koordination der Projekte der einzelnen Kirchen wie auch der Entwicklungsabteilung des PGI zuständig war. Entsprechend sahen sich einige Kirchen nicht mehr genug in die Entscheidungsprozesse eingebunden und weigerten sich, ihren Beitrag zum Programm zu leisten – wie etwa das Ausbilden von potenziellen Kaderleuten oder den finanziellen Beitrag für das Departement.⁹⁸⁵

Aufgrund des steigenden Druckes aus den einzelnen Kirchen unternahm das PGI einen weiteren Versuch der Neustrukturierung⁹⁸⁶ von PARPEM. Diese wurde 1987 ausformuliert und 1988 in Kraft gesetzt. Die neue Einteilung umfasste wiederum fünf Abteilungen und spiegelte nicht nur die Ansätze der Pancasila stärker als bisher wider, sondern stellte auch die Ökonomie stärker ins Zentrum. Diese Fokusverschiebung orientierte sich an den aktuellen REPELITA V und deren ehrgeizigen Plan, Indonesien bis 1990 in eine Industrienation umzuwandeln. Als Verbindungsbüro zur Regierungsebene wurde die *Akademi Lei-mena* eingerichtet. Diese sollte zum einen die Stellungnahmen des PGI zu politischen Massnahmen und Entscheiden erarbeiten und andererseits den PGI innerhalb der staatlichen Behörden besser positionieren – etwa durch die Sicherung der Position als Vertreter der christlichen Gemeinschaften im Religionsministerium. In der neu gegründeten Abteilung *Public Relation Division* waren die zwischenkirchliche Kooperation in Entwicklungsfragen, die Abteilung Information, Kommunikation und Dokumentation sowie der Rechtsdienst der Kirchen zusammengefasst. Die *Social Welfare Division* umfasste in der neuen Aufteilung neben der Arbeit in der Diakonie neu auch die Katastrophenhilfe, die Gesundheitsversorgung und das Programm der Familienplanung. Die ehemaligen Unterabteilungen *Development Education and the Supply of Manpower for Development, Rural and Urban Community Development* und *New Settlement* wurden zusammengefasst und verschlankt. Neu entstand die Division *Manpower*, die sowohl für die Ausbildung der kirchlichen Mitarbeiter (Pfarrämter, Administration etc.) als auch für die Anpassung dieser Ausbildung an die jeweiligen regionalen Umstände zuständig war. Ziel war es, die Ausbildung des benötigten Personals ganz an die RDC und die regionalen Kirchen abzugeben. Lediglich die Ausbildung für Kaderstellen sollte weiterhin in Jakarta stattfinden.⁹⁸⁷ Die *Economy Division* sollte 1988 eröffnet werden und war eine neue Abteilung in PARPEM. Die Abteilung befand sich noch in der Planungsphase,

⁹⁸⁵ ANI PGI 184 258 Schmidt, Wolfgang (CCPD). Notes on Core Consortium Meeting. Persönliche Ergänzungen zum Bericht: PGI-Konsortium Meeting, Parapat [15.-19.6.1985]. Genf Juli 1985, S. 1-6.

⁹⁸⁶ Siehe hierzu Anhang S. III-V.

⁹⁸⁷ Durch diese Massnahmen sollten auch die Motivatoren nicht mehr zentral in Java, sondern nun in den einzelnen Mini-Cikembar ausgebildet werden. Siehe dazu: Kapitel E 2.2.2.3 Mini-Cikembar – die Auswirkungen der Regionalisierung auf die Implikation eines Programmes.

sollte jedoch die wirtschaftlichen und planerischen Aufgaben der Entwicklungsabteilung übernehmen. Sie würde zuständig sein für den Aufbau neuer sowie den Erhalt alter Kooperativen und Industriezweigen, für den Aufbau eines Unternehmertums und für die Ausweitung der Arbeit des DGI in die urbanen Zentren. Der Schwerpunkt dabei sollte es sein, einzelne Gemeinden in der Organisation von Kooperativen und im Aufbau kleinerer Geschäfte zu unterstützen, was zur Verbesserung der Lebensumstände dieser Gemeinden beitragen sollte.⁹⁸⁸

Im Narrativreport 1988 wurde festgehalten, dass die Arbeit nach der Neuordnung PARPEMS besser funktionierte und die Kooperation zwischen den einzelnen Abteilungen und der Finanzabteilung merklich verbessert wurde.⁹⁸⁹ Allerdings wurden durch diese Neustrukturierungen viele Aufgaben auf die regionalen Entwicklungszentren übertragen, ohne dass diese mit einer systematischen Vorbereitung für die neuen Aufgaben gerüstet waren. Problematisch war dabei insbesondere für viele Geldgeber aus Europa, dass nun keine zentralen Kontaktpersonen mehr vorhanden waren und die Arbeit sich merklich zerfaserte. Gleichzeitig wurde 1989 das *Community Development*-Programm, das Kernstück des ehemaligen DC, beendet und durch die zunehmende Ablösung der christlichen Entwicklungsorganisationen durch NGOs oder staatliche Entwicklungsorganisationen verlor die Entwicklungsabteilung des DGI an Bedeutung, sowohl innerhalb der christlichen Gemeinden als auch insgesamt in der Entwicklungspolitik Indonesiens. Da Spendengelder in den einzelnen Organisationen der Konsortiumsmitglieder abnahmen und Ressourcen der CCPD zunehmend gestrichen wurden, kam es insgesamt zu einem Abbau der Entwicklungsarbeit in Indonesien.

4.2.1 Die Kooperation mit westlichen Organisationen 1980-1989

Abgesehen von der bereits dargestellten Konfrontation zwischen dem Konsortium und den Plänen zur Neugestaltung der Entwicklungsabteilungen des DGI kam es in anderen Bereichen ebenfalls zu einer direkten Auseinandersetzung zwischen den Delegierten von westlichen Organisationen und dem DGI. Bereits an der Vollversammlung 1980 in Tomohon machten die Mitglieder der Führungsebene des indonesischen Kirchenrates deutlich, dass sie die finanzielle Unabhängigkeit vom Westen innert weniger Jahre zu erreichen gedachten. Dieses Bestreben wurde unter anderem durch die finanziellen Engpässe vonseiten des Konsortiums bestärkt. Bisher waren die Personalkosten des DGI mehrheitlich durch das Konsortium gedeckt worden, doch diese Beträge sollten gekürzt werden und die Verantwortlichen des

⁹⁸⁸ ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Narrative Report: Development Program of PARPEM-PGI Juli-Dezember 1987. [Jakarta] März 1988, S. 1-11.

⁹⁸⁹ ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Narrative Report: Development Program PARPEM-PGI Januar - Juni 1988. [Jakarta] Oktober 1988, S. 1.

Kirchenrats befürchteten deshalb einen Stellenabbau. Ausserdem hatte das Religionsministerium zugesagt, dass ein Teil der Verwaltungskosten des DGI durch staatliche Gelder gedeckt werden könnten.⁹⁹⁰ Das Bestreben nach Selbständigkeit wurde vonseiten der westlichen Partner begrüsst, EUKUMINDO warnte jedoch gleichzeitig davor, diese Prozesse zu stark zu beschleunigen, damit der Strukturveränderung in Indonesien genügend Zeit gegeben wurde. Die finanzielle Unabhängigkeit der Kirchen musste jedoch gleichzeitig zunehmend schneller vorangetrieben werden, da das Angebot des Religionsministeriums, einen Grossteil der administrativen Kosten des indonesischen Kirchenrates zu übernehmen, an die Bedingung geknüpft war, dass alle Gelder, die aus dem Ausland an den DGI gingen, über staatliche Kanäle fliessen sollten. Durch diese Massnahme würde der DGI weitgehend seine Autonomie von der staatlichen Verwaltung verlieren, würden die Kirchen und die Entwicklungsprogramme bis dahin nicht finanziell unabhängig werden. Um gegenüber dem Religionsministerium eine bessere Verhandlungsbasis zu haben, versuchten die Verantwortlichen der Finanzabteilung des DGI mit der Neustrukturierung 1984 die Finanzen der einzelnen Kirchen intern einheitlich zu kanalisieren und zu institutionalisieren. Durch die Neustrukturierung entstand die indonesische Zentralstelle für die Finanzierung der Kirchen und für die Entwicklungsarbeit des DGI. Es war beabsichtigt, die einzelnen Zahlungen aus dem Ausland in diesen Organisationsstrukturen zu bündeln und so die Möglichkeit zu schaffen, gegenüber dem Religionsministerium Rechenschaft abzulegen, ohne die Kontrolle über die eigenen Finanzen abgeben zu müssen. Problematisch war dabei insbesondere die Weigerung einzelner westlicher Partner, die bilateralen Beziehungen mit ihren Partnerkirchen zugunsten dieser einheitlichen Organisation der Finanzen aufzugeben.⁹⁹¹ Das Zentralkomitee von EUKUMINDO ihrerseits betonte, dass es nicht darum ginge, die Ansätze des DGI zu untergraben, sondern darum, dass die einzelnen Spender eher dazu bereit wären, Gelder zu spenden, wenn diese für ein konkretes Projekt oder eine einzelne Partnerkirche gesammelt werden würden. Die direkte Zuweisung von Geldern an ein konkretes Projekt sei jedoch durch die allgemein gehaltene Finanzierung des Entwicklungsplanes des DGI nicht mehr möglich, insbesondere, weil gerade die ärmsten Gemeinden keine Kapazität für Budget und Berichterstattung hätten. Nabanan erwiderte hierauf etwas sarkastisch, dass genau dies ja die Intentionen hinter der gemeinsamen Abrechnung des DGI seien, diese Last von den einzelnen Gemeinden wegzunehmen und sie zentral zu tragen. EUKUMINDO und der DGI einigten sich vorerst darauf, dass die Mitglieder der Zentralkomitees der Organisationen intern noch einmal eine Beratung einberufen sollten, um in einer gemeinsamen Vorbereitungssitzung auf die nächste Vollversammlung des DGI zu einer gemeinsamen Lösung zu kommen.⁹⁹²

⁹⁹⁰ Siehe dazu: ANI PGI 184 256 Introduction to Development Program of the Department of Participation in Development Council of Churches in Indonesia 1983-1985, 15.09.1982. S. 7-9; HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert/ Gies. Protokoll über die Sitzung der EUKUMINDO vom 3.-4.5.1982 in Tiltenberg. Protokoll Nr.15/1982. Wuppertal 3. Juni 1982, S. 2-5.

⁹⁹¹ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert/ Gies. Protokoll über die Sitzung der EUKUMINDO vom 3.-4.11.1983 in Oegstgeest. [o. O.] 16.11.1983; HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert. Protokoll über die Sitzung des EUKUMINDO am 22.-23.3.1984 in Basel. [o. O.] [1984], S. 3-7. (siehe dazu auch: Paat, Laurens Hendrik. Die theologisch-ökumenischen Partnerschaftsgrundgedanken der Kirchen Indonesiens. Am Beispiel der Evangelischen Kirche in der Minahasa. Frankfurt am Main 1991).

⁹⁹² ADE HGSt 9553 Gundert, Ulrich. Bericht betreffend EUKUMINDO Sitzung in Luzern vom 11./12. 10.1982. [o. O.] 14.10.1982.

Insgesamt stellte die uneinheitliche Budgetierung und Abrechnung der einzelnen Überweisungen aus dem Ausland ein Problem für das Konsortium dar. Aufgrund der Struktur des indonesischen Kirchenrates waren die einzelnen Kirchen nicht verpflichtet, ihre eigenen Finanzunterlagen mit dem DGI zu teilen. Analog dazu waren auch die einzelnen Missionsorden und Organisationen, die als Partnerorganisationen der Konsortiumsmitglieder fungierten, diesem keine Rechenschaft schuldig. So hatten weder die Zentrale des DGI noch die Konsortiumsmitglieder einen Überblick über die tatsächlich an die einzelnen Kirchen ausbezahlten Beiträge. Nichtsdestotrotz erklärte Nabanan, dass der indonesische Kirchenrat bereit sei, die eigenen Unterlagen, soweit vorhanden, mit den Mitgliedern des Konsortiums zu teilen.⁹⁹³ Allerdings war diese von Nabanan angegebene Bereitschaft des DGI, die europäischen Partner mit Unterlagen auszustatten und ihnen umfassende Einsicht in die Unterlagen des DGI zu geben, eher ein Versprechen denn eine Tatsache. Joachim Fischer schrieb an Ursula Hanakata (Brot für die Welt) bezüglich ihm fehlender Unterlagen für eine geplante Konferenz. Ihre Antwort war ernüchternd:

"Was ich ihnen jetzt schriftlich geben kann: Nachrichten aus Indonesien von Parpem sind gleich Null. Es wird weder auf schriftliches Bitten um Abrechnungen, noch auf mündliche Bitten reagiert. Aber nicht nur Abrechnungen bleiben aus, es tut sich auch kaum etwas bei den Projektanträgen. Am DGI vorbei sind in dieser Beziehung nur Ayub/Bali und Santosa/Yogyakarta und die HKBP [die grösste der Batak Kirchen] rührig. Die Toradja Kirche legte über Parpem einen Antrag 'Errichtung eines Kunsthandwerklichen Verkaufszentrum' vor, ein 2 Seiten langer Antrag mit dem um einen Betrag von mehr als 60'000 DM gebeten wird. [...] In Anbetracht der aus anderen ostasiatischen Länder eingehenden Anträge ist der Fall Indonesien fast zum Weinen."⁹⁹⁴

Neben den Finanzen waren zudem die Vergabe der Arbeitserlaubnis und die benötigten Visa der ausländischen Mitarbeiter ein ständiges Diskussionsthema, sowohl innerhalb des Konsortiums als auch in der Zusammenarbeit mit EUKUMINDO und der ICCO. In einer Stellungnahme formulierte das Religionsministerium nach einer Versammlung mit Vertretungen aller Religionen klare Richtlinien für den zukünftigen Einsatz von Missionaren und anderen ausländischen Mitarbeitern der einzelnen Kirchen. Die Anzahl der ausländischen Mitarbeiter wurde eingeschränkt und es durften nur noch Stellen mit nicht-Indonesier besetzt werden, die nicht von einem Indonesier übernommen werden konnten.⁹⁹⁵ 1981 untersuchten Mitarbeiter der christlichen Universität von Sataya Wacana die Problematik des Fachkräftemangels in den indonesischen Kirchen. Aus den Untersuchungen der Universität ging hervor, dass es aktuell in Indonesien insgesamt keinen Fachkräftemangel gebe, es für die Kirchen jedoch fast unmöglich sei, hochqualifiziertes Personal zu rekrutieren, da sie nicht mit den Löhnen in der Privatwirtschaft oder in öffentlichen Ämtern innerhalb der Behörden mithalten könnten. So wären die Kirchen und die einzelnen kirchlichen Institutionen weiterhin auf Mitarbeiter aus dem Westen angewiesen und würden die

⁹⁹³ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert. Protokoll über die Sitzung des EUKUMINDO am 22.-23.3.1984 in Basel. [o. O.] [1984], S. 3-7; HUA 1134 551 Schekatz, Herbert; Gies. Protokoll über die Sitzung EUKUMINDO e.V. vom 31.3.-1.4.1980 in Oegstgeest. Protokoll Nr. 11/1980. Wuppertal Mai 1980, S. 7-8.

⁹⁹⁴ ADE BfdW P4170 Band I Brief von Ursula Hanakata an Joachim Fischer. [o. O.] 16.7.1984, S. 1.

⁹⁹⁵ ANI Departament Agama II 089 H. Alamsjah Ratu Perwiranegara, Sambutan menteri Agama. Pada Pertemuan konsultasi pejabat departemen Agama dengan Para Rokhaniwan Utusan Gerejani (Missionaris), Jakarta 4.3.1980, S. 21-27 (Botschaft des Religionsministers, an einer Versammlung zwischen Vertretern der Religionsangelegenheiten und Missionaren).

Mitarbeit der ausländischen Partner in Indonesien begrüßen. Insbesondere Fachkräfte aus den Bereichen Natur- oder Ingenieurwissenschaften würden aufgrund der Konkurrenz aus der Privatwirtschaft weiterhin benötigt. Aufgrund der angekündigten Einschränkung für ausländische Fachkräfte versuchte die Universität Sataya Wacana, die Mitarbeit der ausländischen Experten auf die Ausbildung lokaler Kräfte zu konzentrieren. So wurden Visa-Anträge für Forschende und Dozenten dieser Studienrichtungen häufig schneller vorangetrieben als Anträge von Theologen. Diese wurden hauptsächlich aufgrund der Wünsche der Partnerorganisationen toleriert, jedoch nur noch selten von der Universität selber eingeladen. Durch das zunehmende Selbstbewusstsein und Eigenständigkeit der Kirchen rekrutierte die Universität Sataya Wacana für das Theologiestudium hauptsächlich lokale Kräfte.⁹⁹⁶

Die Problematik der ausländischen Mitarbeiter begleitete die Diskussionen innerhalb des Konsortiums und der Sitzungen der EUKUMINDO langfristig. 1983 wurde EUKUMINDO über die zunehmende Einschränkung der Visaanträge für ausländische Mitarbeiter informiert. Fortan musste jede Kirche – oder Universität – für die Einstellung eines ausländischen Mitarbeiters einen Personalplan vorlegen, aus dem ersichtlich wurde, wie lange und wozu diese Person in Indonesien arbeiten wollte. Gleichzeitig wurden einzelne Regionen ausgeschlossen. So erhielten Ausländer unter anderem kein Visum mehr für West-Papua, Ost- und West-Kalimantan, Ost-Timor, Aceh und Riau. Angesichts der Visa-Problematik entschloss EUKUMINDO bereits 1983, vorerst keine Mitarbeiter mehr zu rekrutieren, begrüßte aber das Engagement des DGI, hierbei Klärung zu bringen.⁹⁹⁷ Durch die Beschränkung der Visa auf in bestimmten Regionen nicht vorhandenes Personal schufen die Behörden eine weitere Hürde für Visaanträge einzelner Kirchen: "Es besteht der Eindruck, dass einige Kirchen das Gefühl haben, sie würden ihr Ansehen bei der Regierung gefährden, wenn sie ausländische Mitarbeiter haben."⁹⁹⁸

Ein weiteres Diskussionsfeld zwischen dem DGI und ihren ausländischen Partnern war die Frage der Einheit der Kirchen in Indonesien und inwiefern diese durch die Kooperation mit europäischen Kirchen und Partnerorganisationen gefördert oder verhindert wurde. Organisationen wie EUKUMINDO fungierten oft als Dachorganisationen unterschiedlicher kleiner Organisationen. Im Falle EUKUMINDOs waren dies meist Missionsorden und kleinere Kirchen, die in Indonesien aktiv und oft seit Beginn in den Aufbau einzelner Kirchgemeinden involviert waren. Trotz den Bemühungen EUKUMINDOs, die bilateralen Verbindungen der einzelnen Kirchen mit ihren ehemaligen Missionsorden zu lösen, bestanden diese weiter.

⁹⁹⁹ Durch diese Bindungen gewannen die Kirchen in Indonesien oft ohne die Kontrolle des indonesischen

⁹⁹⁶ HUA 1134 365 Wilardjo, Liek (Deputy Director). Ecumenical Personnel Planning for Comprehensive Development in the Eighties: Restonse to Questionnaire of the Satya Wacana Christian University. Salatiga 4.10.1981.

⁹⁹⁷ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert. Protokoll über die Sitzung des Exekutivausschusses der EUKUMINDO am 10.1.1983 in Arnheim/Holland. Wuppertal 29.1.1983, S. 2-3.

⁹⁹⁸ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert. Protokoll über die Sitzung des Exekutivausschusses der EUKUMINDO am 6.8.1984 in Arnheim/Holland. [o. O.] [1984], S. 4.

⁹⁹⁹ Dazu gehörten etwa die in Europa verbreiteten Ansätze von Partnergemeinden, in denen eine Kirchgemeinde gezielt als Patengemeinde für eine Kirche in Indonesien agierte. Diese Verbindungen waren durch ein pseudo-persönliches Netz und Zugehörigkeitsgefühl gestützt und konnten nicht so einfach in eine Bereitschaft, Abstrakte entwicklungspolitische Ansätze für eine ganze Region zu unterstützen, umgewandelt werden.

Kirchenrates einen Partner für die Förderung der eigenen Projekte. Diese bilateralen Beziehungen würden – so der Bericht von Dowerk – eifersüchtig verteidigt und trügen dadurch dazu bei, die Einigung der Kirchen in Indonesien zu verhindern.¹⁰⁰⁰

Der engeren Einbindung der einzelnen Kirchen in den indonesischen Kirchenrat standen jedoch auch andere Hindernisse im Weg. So betonte etwa Dumatheray, dass ein grosses Problem auch die teilweise erzwungene Einheit der Kirchen sei. Einzelne indonesische Kirchen hatten durch Traditionen und gemeinsame Formen des Glaubensbekenntnisses eine engere Bindung an ihre ehemalige Mutterkirche als an den indonesischen Kirchenrat. Er forderte vonseiten der BPL, Lösungsvorschläge zu finden, wie die jeweiligen einzelnen Kirchen zu einem Ganzen geformt werden können, ohne ihre Identität zu verlieren. Damit nahm Dumatheray die Argumente des indonesischen Kirchenrates aus der Vollversammlung von Tomohon auf, in der die Idee der Einheit in Vielheit betont wurde, und forderte, dass den Entschlüssen nun konkrete Handlungen folgen sollten.¹⁰⁰¹

Joachim Fischer beurteilte die Möglichkeit der Umsetzung dieser Idee weit kritischer. Er war überzeugt, dass die Einheit der Kirchen in Indonesien stets eine reine Illusion bleiben werde. Dies sei nicht zuletzt darum der Fall, weil die mächtigeren Kirchen durch eine engere Einbindung in den Rat Macht abgeben müssten.¹⁰⁰² Weiter betonte Fischer, dass er den Einfluss der europäischen Partner des Kirchenrates auf die Haltung der einzelnen indonesischen Kirchen als eher gering einschätzte. An einer Sitzung von EUKUMINDO im November 1983 bat Nabanan darum, dass die europäischen Partner bei ihren Besuchen der einzelnen Kirchen stets in Begleitung einer Vertretung des Kirchenrates auftreten sollten, um symbolisch die Einheit zwischen den Mitgliedern des Konsortiums oder den Delegierten europäischer Organisationen und dem DGI zu betonen. Fischer äusserte Zweifel an der Wirkung dieses gemeinsamen Auftretens und stellte die Behauptung auf, Nabanan würde den Besuchern aus Europa damit zu viel Einfluss zuschreiben. Nabanan erwiderte darauf, dass die Frage der Einflussnahme auf indonesischer Seite anders beurteilt werde, denn in Indonesien "würde man darauf achten, was der europäische Partner denkt und wie er sich verhält. Es ist wiederholt zu beobachten, dass sich die indonesischen Kirchen auf die Policy des europäischen Partners einstellen. Deswegen ist es notwendig, dass die europäischen Partner ihre Policy z.B. auf die Frage der Einheit einstellen."¹⁰⁰³ Nabanan ergänzte seine Aussage mit der Bemerkung, dass Fischer ein falsches Bild von Indonesien hätte, wenn ihm dies nicht aufgefallen sei.¹⁰⁰⁴

Die Diskussion wurde zugespitzt, als an einer Tagung zur Evaluation des Entwicklungsprogrammes von PARPEM in Bali (26. Februar – 2. März 1985) die Frage diskutiert wurde, wie das PGI zur Kooperation

¹⁰⁰⁰ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert/ Gies. Protokoll über die Sitzung der EUKUMINDO vom 28.-29. 3.1983 in Wuppertal. [o. O.] [1983], S. 6-8.

¹⁰⁰¹ Ebd., S. 6-8.

¹⁰⁰² ADE BfdW P4170-II Fischer, Joachim. Vermerk betreffend die Situation im DGI: Wie soll es mit der Entwicklungsabteilung PARPEM weitergehen? [Stuttgart] 23.3.1982, S. 1-3.

¹⁰⁰³ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert/ Gies. Protokoll über die Sitzung der EUKUMINDO vom 3.-4.11.1983 in Oegstgeest. [o. O.] 16.11.1983, S. 4.

¹⁰⁰⁴ Ebd., S. 4-6.

mit den Behörden stehe. Simatupang verteidigte die enge Koordination des Kirchenrates mit den indonesischen Behörden und betonte, dass sich Indonesien auf einem Entwicklungsniveau befinde, auf dem die Stabilität und Sicherheit eine grössere Rolle spielen würden als Entwicklung um jeden Preis. Stabilität und darin eingeschlossen die Sicherheit der Bevölkerung und der Kirchen sei jedoch nur in einer engen Kooperation mit der Regierung möglich. Gleichzeitig sei die Kooperation im Rahmen der Pancasila nicht als eine komplette Konformität mit den Ansätzen der REPELITA zu verstehen, sondern ermögliche eine Lösung, mit der sich die Kirchen ihren Freiraum schaffen könnten, ohne sich gegen die Regierung stellen zu müssen. Simatupang definierte diese Art der Kooperation als "positive, creative, critical and realistic participation".¹⁰⁰⁵ Arie Brouwer, der über die Versammlung berichtete, schrieb dazu, dass im Dialog zwischen PARPEM und dem Konsortium die Indonesier eher ihre "positive and creative attitude towards the Government's Development programme" betonen würden und weniger ihre "critical and realistic approaches towards it, regarding to social justice and human rights".¹⁰⁰⁶ Er räumt jedoch ein, dass er davon überzeugt sei, dass das PGI nicht vollständig mit den Behörden konform handle, weshalb eine weitere Kooperation mit der von ihm vertretene Organisation ICCO durchaus möglich sei.¹⁰⁰⁷

Die Diskussionen um die weitere Kooperation mit dem PGI fanden nicht nur innerhalb der Organisation ICCO statt. Bereits im Frühjahr 1985 gab es mehrere Treffen zwischen einzelnen Konsortiumsmitgliedern, an denen die gemeinsamen Bedenken in Bezug auf die Funktionsstörung des Konsortiums und den Schwierigkeiten des neuen Entwicklungsplanes von PARPEM erörtert wurden. Das PGI wurde über die Ergebnisse dieser Treffen informiert, reagierte jedoch nicht weiter auf die Diskussionen. Aufgrund dieser Nicht-Reaktion diskutierte das Exekutivkomitee von EUKUMINDO in einer Vorbereitungssitzung die Möglichkeiten, wie eine weitere Kooperation mit dem PGI möglich sein würde. EUKUMINDO stellte eine Verschiebung der Entwicklungsschwerpunkte der einzelnen Missionsorden fest. Neue Schwerpunkte waren Afrika oder andere asiatische Länder, da die Kooperation mit Indonesien zunehmend durch neue Gesetze und Unsicherheiten erschwert wurde.¹⁰⁰⁸

4.2.2 Das Ende der Kooperation – Ein öffentlicher Zusammenstoss und seine Konsequenz

Bereits im Vorfeld des Meetings zwischen Führungsmitglieder des PGI und dem Konsortium betreffend PARPEM in Parapat vom 15. bis 19. Juni 1985 war klar, dass diese Versammlung keine einfache werden würde. Die Spannungen, die sich durch die Neustrukturierung des PGI und die Probleme mit dem Ent-

¹⁰⁰⁵ ANI PGI 184 258 Brouwer, Arie (ICCO). Short Report on the national Evaluation Consortium PARPEM Programme at Bali 26.2-2.3 1985. Zeist März 1985, S. 1.

¹⁰⁰⁶ Ebd., S. 2.

¹⁰⁰⁷ Ebd., S. 1-8.

¹⁰⁰⁸ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert. Protokoll über die Sitzung des Exekutivausschusses der EUKUMINDO am 3.6.1985 in Arnheim/Holland. [o. O.] 20.6.1985, S. 5.

wicklungsprogramm von PARPEM aufgebaut hatten, führten im Vorfeld zu heftigen Diskussionen. Zusätzliche Spannungen entstanden durch den Entscheid der Vollversammlung des PGI 1984 in Ambon¹⁰⁰⁹, eine einmalige Zahlung von insgesamt 126'000 US-Dollar als Ablösegeelder für Mitglieder des bisherigen Präsidiums gutzuheissen. Geplant war eine Sitzung im kleinen Kreis, so dass eine effiziente Diskussion möglich wäre. An der Versammlung im Juni 1985 überraschte das PGI die wenigen eingeladenen Delegierten der westlichen Organisationen jedoch durch eine hohe Anzahl eingeladener Mitarbeiter des PGI. Da keine Erklärung für diese Veränderung gegeben wurde, entstand von Anfang an eine schwierige Dynamik. Die ersten Schwierigkeiten zeigten sich bereits bei der Festlegung des Tagungsablaufs und der Diskussion, welche Punkte der Tagesordnung wann diskutiert werden sollten. Für die Delegierten der europäischen Organisationen kam erschwerend hinzu, dass Wolfgang Schmidt erst am folgenden Tag anreisen konnte und somit kein Entscheid darüber gefällt werden konnte, ob das Konsortium überhaupt in seiner aktuellen Form weitergeführt werden sollte oder nicht. Diese Entscheidung wurde auf den nächsten Abend, an dem Schmidt anwesend sein sollte, verschoben.¹⁰¹⁰

Erster Punkt der Tagesordnung war deshalb der Bericht von Paul Schlegel, der bereits vier Wochen vor dem Treffen nach Indonesien gereist war, um die Verwaltung von PARPEM sowohl in der Zentrale als auch in den einzelnen Regionen zu studieren. Er betonte, dass die alten Entwicklungsabteilungen durch die Umstrukturierung zu PARPEM sinnvoll verschlankt und neu strukturiert worden seien, allerdings das Problem bestehe, dass keine Entlassungen stattgefunden hatten, so dass nun zu viele PGI-Mitarbeiter auf zu wenige Posten verteilt waren. Diese Situation, so Schlegel, würde sich jedoch ändern, sobald die einzelnen regionalen Zentren eingerichtet würden, denn diese würden in der Anfangszeit äusserst personalintensiv werden und für einen möglichst reibungslosen Übergang zur Regionalisierung der Entscheidungsprozesse könnten die erfahrenen Mitarbeiter aus der Zentrale eine wichtige Rolle spielen. Er bemängelte jedoch deutlich die fehlenden Berichte aus den einzelnen Programmen und betonte, dass die Finanzstrukturen von PARPEM insgesamt verändert werden müssten. Schlegel kritisierte zudem die Buchführung von PARPEM. Zu Beginn sei vonseiten des PGI zugesichert worden, dass die Kontoführung der Entwicklungsprogramme von PARPEM unabhängig von derjenigen des PGI geführt werden sollte. Nach einigen Nachforschungen musste Schlegel allerdings erkennen, dass dieses Konto nur als Kanal fungierte, denn sobald die Gelder vonseiten des ökumenischen Rates¹⁰¹¹ in Indonesien eintrafen, wurden sie vom gesonderten Konto für die Entwicklungsprogramme von PARPEM auf die allgemeinen Konten des PGI umgeleitet. Ein weiterer Kritikpunkt, den Schlegel an der Buchhaltung des PGI anbrachte,

¹⁰⁰⁹ Siehe zur Versammlung: Kapitel D 2.1 Organisation und Aufbau des indonesischen Kirchenrates.

¹⁰¹⁰ HUA 1134 1792 Brouwer, Arie. ICCO Relatie met de PGI na de Prapat Consulatatie bijeenkomst. Dok Nr. ZC. 85/941. [o. O.] 12.8.1985, S. 1-2

¹⁰¹¹ Die Konsortiumsmitglieder bezahlten ihre Beiträge an die CCPD. Von diesem Sammelkonto sollten später die Beträge an das PGI übertragen werden. Sinn dieser Organisation war, dass im Falle eines zu späten oder beim nicht Bezahlens eines Beitrages von einem Konsortiumsmitglied die CCPD einspringen konnte und das PGI von finanziellen Engpässen verschont blieb. Siehe dazu: Kapitel D 4.1.1 Das Development Center und das Konsortium – Ein Anfang.

war, dass die Eigenleistung des PGI an den PARPEM-Programmen aus willkürlichen Zahlen bestand und diese nur teilweise in Geldbeträgen angegeben würden. Darin eingeschlossen war auch die Mischrechnung aus der unbezahlten Arbeitskraft der Dorfbewohner, die im System der gemeinsamen Arbeit – *gotong royong* – geleistet wurde¹⁰¹² sowie Naturalien, die durch die Projekte erwirtschaftet und wieder investiert wurden. Beide Punkte konnten nicht mit Geldbeträgen beziffert werden. Er schlug vor, dass diese Eigenleistungen in Zukunft in einem erläuternden Anhang offengelegt, jedoch nicht als konkrete Zahlen in die Buchhaltung eingebunden werden sollten.¹⁰¹³ Nach dem Bericht Schlegels folgte eine Reihe von Vorträgen¹⁰¹⁴, die auf unterschiedlichen Seiten Empörung auslösten. Die Rede Simatupangs wurde von Samuel Andres (HEKS), der bereits 1977 mit einem äusserst negativen Bericht zur Entwicklungspolitik in Indonesien auf sich aufmerksam gemacht hatte, als reines Pamphlet dafür, mit der Regierung zu kooperieren, verstanden. In seinem Bericht hielt er später fest: "Solche Fragen [betreffend der Kritik an der Menschenrechtsverletzungen der indonesischen Regierung] gehören scheinbar nicht in dieses Konsortium, welches wie es mir scheint, noch mehr vom Geld [...] als durch die immer wieder beschworene Oekumene zusammengehalten wird."¹⁰¹⁵ Wolfgang Schmidt (CCPD) wiederum lobte Simatupang in seinem Bericht ausdrücklich für seine Erläuterungen, kritisierte jedoch Arie Brouwer (ICCO) dafür, dass er seine Aufgabe wohl nicht verstanden habe. Brouwer wiederum präsentierte eine theologische Reflexion zur Legitimierung der Beteiligung der Kirchen an entwicklungspolitischen Massnahmen und ignorierte dabei den eigentlichen Wunsch der Indonesier, mehr über die veränderte Haltung der Kirchen in Europa zur Frage der Entwicklungspolitik zu erfahren. Zudem habe er dadurch, dass er seinen Vortrag auf Indonesisch hielt, das Missfallen der Indonesier noch gesteigert. Wolfgang Schmidt hielt in seinem Bericht zu der Tagung fest, dass das Halten des Vortrages auf Indonesisch "was not valued very positively by most of the Indonesian representatives who interpreted it to mean that their knowledge of English would be insufficient to understand such a presentation!"¹⁰¹⁶ Weiter berichtete Schmidt, dass der Wunsch der westlichen Delegationen, eine interne Diskussion über die Zukunft des Konsortiums ohne Vertretung des PGI abzuhalten, bei den Indonesiern nicht gut aufgenommen wurde, ebenso wie die mangelnde Aufmerksamkeit für die Arbeit des PGI und die vorbereiteten Hintergrundanalysen, auf deren Grundlage eine sachliche Diskussion zur Neustrukturierung von PARPEM hätte stattfinden sollen.¹⁰¹⁷

¹⁰¹² Siehe dazu Kapitel E 1.1 Die Einheit Dorf in Indonesien.

¹⁰¹³ ANI PGI 184 258 Schlegel, Paul. PARPEM. Finanz-Report: PGI-Konsortium Meeting, Parapat 15.-19.6.1985. Parapat 14.6.1985, S. 1-7.

¹⁰¹⁴ Vorträge von Simatupang und Eka Darmaputera wurden bereits weiter oben diskutiert, weitere Beiträge waren unter anderen: Dr. F. Ukur: Allgemeine Entwicklungspolitik der Ambon-Versammlung und Rev. A. Brouwer: Theologische Anmerkungen zur Beteiligung der Kirchen an der Entwicklung (siehe zu einer Vielzahl von Vorträgen in ANI PGI 184 258 Mappe: Parapat, 15.-19.6.1985).

¹⁰¹⁵ ANI 184 258 Andres, Samuel. PGI-Konsortium-Meeting. Bericht: PGI-Konsortium Meeting, Parapat 15.-19.6.1985. [o. O.] 28.6.1985, S. 3 (und Prolog).

¹⁰¹⁶ ANI PGI 184 258 Schmidt, Wolfgang (CCPD). Notes on Core Consortium Meeting. Persönliche Ergänzungen zum Bericht: PGI-Konsortium Meeting, Parapat [15.-19.6.1985]. Genf Juli 1985, S. 2.

¹⁰¹⁷ Ebd., S. 1-12.

Mitten in dieser angespannten Situation sollte nun erwähnter Entscheid, Abschiedsgeldern an ehemalige Mitglieder der Führungsspitze des indonesischen Kirchenrates zu bezahlen, diskutiert werden. Das Problem bestand darin, dass nicht klar wurde, aus welchem Topf die Gelder ausbezahlt werden sollten. Die Behauptung, dass dies Geld sei, welches von der Vollversammlung in Ambon übriggeblieben sei, erwies sich als äusserst unglaubwürdig. Lonny Turnipseed von *Church World Service* (CWS)¹⁰¹⁸ teilte mit, dass der indonesische Kirchenrat einen Antrag auf Deckung der offenen Kosten der Jugendversammlung, die ebenfalls in Ambon stattgefunden hatte, an seine Organisation gestellt hatte. Dies erregte Misstrauen, da dies bedeutete, dass die Gelder nicht von der Vollversammlung in Ambon übriggeblieben waren und es entstand bald der Eindruck, dass die Gelder doch aus umgeleiteten Mitteln der PARPEM-Konten stammen könnten. Dafür sprach einerseits die Weigerung des PGI, die Finanzen komplett offen zu legen und andererseits das Drängen verschiedener indonesischer Kirchenleiter und Gemeindemitglieder, dass die Geberorganisationen diesbezüglich eine klare Stellungnahme von der PGI-Führung fordern sollten.¹⁰¹⁹ Zusätzliche Brisanz erhielt die Diskussion, weil bereits bekannt war, dass ein Artikel in den Niederlanden publiziert werden würde, der diese Angelegenheit öffentlich machen würde.¹⁰²⁰ Umso mehr betonten die Niederländer die Notwendigkeit, diese Angelegenheit zu klären, da sie zu Hause dazu Stellung nehmen müssten. Die Erarbeitung einer klaren Antwort wurde nicht zuletzt deswegen so ins Zentrum gestellt, weil sich die Delegierten der westlichen Organisationen am Abend zuvor darauf geeinigt hatten, eine Weiterführung des Konsortiums anzustreben. Nachdem Helmut Grundert (Brot für die Welt) die Problematik der Abschiedsgelder im Namen der Geberorganisationen angesprochen hatte, drehten sich die Wortmeldungen der andern fast ausschliesslich um dieses Thema. Simatupang meldete sich zu Wort und erklärte umständlich, dass diese Gelder nicht aus den Sonderkonten von PARPEM kämen, und dass alles Weitere nicht Sache des Konsortiums sei, da die Entscheide PGI-interne Prozesse betreffen würden und zudem die Praxis der Abschiedsgelder nicht nur im indonesischen Kirchenrat üblich sei. Hutagalung, der neu im Vorstand des PGI sass, meldete sich ebenfalls zu Wort und betonte, dass, obwohl er selbst diese Auszahlungen nicht unterstützt hätte, das Konsortium diese nun ad acta legen sollte, so wie es die PGI-Führung getan hatte, und sich darauf konzentrieren sollte, die

¹⁰¹⁸ Der *Church World Service* ist Teil der US-Amerikanischen Entwicklungseinheit des *National Council of Churches of Christ in the USA* (NCCCCUSA).

¹⁰¹⁹ HUA 1134 1792 Brouwer, Arie. ICCO Relatie met de PGI na de Prapat Consulatatie bijeenkomst. Dok Nr. ZC. 85/941. [o. O.] 12.8.1985, S. 1-2.

¹⁰²⁰ Der Artikel erschien am 19. Juli 1985 in der niederländischen Zeitung *Trouw*. Darin wurde postuliert, dass die PGI-Führungsspitze sich an einer "betrügerischen Geldtransaktion" beteiligt habe. Als Quelle nannte der Artikel ein reumütiges Vorstandsmitglied, welches ebenfalls von den Transfers profitiert hatte. Nach Angaben der Quelle stammten die Gelder jedoch nicht aus dem Ausland, sondern von reichen Indonesiern und der Zweck der Auszahlungen sei nicht eine reine Bereicherung der Führungsspitze gewesen, sondern die Sicherstellung einer Pensionsleistung für die Betroffenen. Angesichts der schwierigen finanziellen Lage des PGI, so die Quelle weiter, seien die Zahlungen jedoch unverhältnismässig und damit nicht rechters. Der Artikel berichtet auch über eine geplante Radiosendung am selben Tag, in der Nabanan, der über die Einmischung in interne Angelegenheiten des PGI "erzürnt" sei, Stellung nehmen würde zu den Anschuldigungen (HUA 1134 1792 [s. N.] IKON-radio wijst op mogelijke onrechtmatigheid, Geld voor kerken Indonesië voor oude dag bestuursleden. In: *Trouw*, 19.7.1985. Beilage zu: Brouwer, Arie. ICCO Relatie met de PGI na de Prapat Consulatatie bijeenkomst. Dok Nr. ZC. 85/941. [o. O.] 12.8.1985, S. 1) (Übers.: N. Rui).

Geschäfte innerhalb von PARPEM besser zu strukturieren.¹⁰²¹ Nun meldeten sich weitere Stimmen wie Marianna Katoppo, ebenfalls ein neues Vorstandsmitglied des indonesischen Kirchenrates, die betonte, dass sie selber grosse Mühe mit diesen Abschiedshonoraren hätte und sie "habe bereits im Vorstand klargestellt, dass das Abschiedshonorar technisch vertretbar, aber moralisch inakzeptabel sei."¹⁰²² Sowohl Samuel Andres¹⁰²³ als auch Wolfgang Schmidt¹⁰²⁴ und Arie Brouwer¹⁰²⁵ wiesen in ihren Berichten auf die heftige Reaktion der einzelnen Mitglieder des PGI hin und betonten ihre Bestürzung darüber, dass am Ende die Sitzung geschlossen werden musste, weil ein Vorstandsmitglied des PGI laut einwarf, wenn die Diskussion weiter um diese Gelder gehen sollte, könne das Konsortium gleich hier und jetzt aufgelöst werden. Allerdings waren sie aus unterschiedlichen Gründen bestürzt. Samuel Andres sah sich darin bestätigt, dass etwas mit den Geldern nicht stimmen könne, wenn die Diskussion eine solche Reaktion auslöse, und forderte die Aufklärung der Sachlage, sollte HEKS sich weiter am Konsortium beteiligen.¹⁰²⁶ Wolfgang Schmidt hingegen verurteilte das undiplomatische und in den Augen der Indonesier verletzendes Verhalten der westlichen Delegierten. Er sprach von einer völligen Unterbrechung der Beziehungen und einer unzulässigen Verzerrung des ökumenischen Geistes.¹⁰²⁷

Arie Brouwer berichtete etwas sachlicher über das Ende der Versammlung, was in Anbetracht seiner weiteren Rolle in dieser Auseinandersetzung verständlich war. Nachdem die Sitzung aufgrund der turbulenten Wortgefechte unterbrochen wurde, trafen sich die Delegierten zu einem gemeinsamen Abendessen. An diesem, so berichtete Brouwer, habe er die Gelegenheit genutzt, um Sirigar, den Vorsitzenden des *Cash Checking Committee* des PGI, auf die Abläufe an der Vollversammlung in Ambon anzusprechen. Dieser hatte im Plenum auf die Frage, ob PARPEM-Gelder in die Abschiedsgelder eingeflossen seien, nur ausweichend geantwortet. Frans Tumiwa, der Schatzmeister des PGI, schloss sich der Diskussion an. Sirigar bestätigte in diesem Gespräch, dass er keine Garantie geben könne, dass kein PARPEM-Geld in die Abschiedsgelder geflossen sei. Sowohl er als auch Tumiwa, so berichtete Brouwer, hätten betont, dass die Haltung Nabanans in dieser Sache jegliche Widerworte und Diskussionen verunmögliche. Laut Brouwers Bericht widersprach Fridolin Ukur, der sich unterdessen auch an der Diskussion beteiligte, diesen Aussagen vehement und betonte, dass die Entscheidung bezüglich der Auszah-

¹⁰²¹ HUA 1134 1792 Brouwer, Arie. ICCO Relatie met de PGI na de Prapat Consulatatie bijeenkomst. Dok Nr. ZC. 85/941. [o. O.] 12.8.1985, S. 1-7.

¹⁰²² Ebd., S. 5 (Übers. N.Rui).

¹⁰²³ ANI 184 258 Andres, Samuel. PGI-Konsortium-Meeting. Bericht: PGI-Konsortium Meeting, Parapat 15.-19.6.1985. [o. O.] 28.6.1985, S. 4.

¹⁰²⁴ ANI PGI 184 258 Schmidt, Wolfgang (CCPD). Notes on Core Consortium Meeting. Persönliche Ergänzungen zum Bericht: PGI-Konsortium Meeting, Parapat [15.-19.6.1985]. Genf Juli 1985, S. 2.

¹⁰²⁵ HUA 1134 1792 Brouwer, Arie. ICCO Relatie met de PGI na de Prapat Consulatatie bijeenkomst. Dok Nr. ZC. 85/941. [o. O.] 12.8.1985, S. 5.

¹⁰²⁶ ANI 184 258 Andres, Samuel. PGI-Konsortium-Meeting. Bericht: PGI-Konsortium Meeting, Parapat 15.-19.6.1985. [o. O.] 28.6.1985, S. 4-6.

¹⁰²⁷ ANI PGI 184 258 Schmidt, Wolfgang (CCPD). Notes on Core Consortium Meeting. Persönliche Ergänzungen zum Bericht: PGI-Konsortium Meeting, Parapat [15.-19.6.1985]. Genf Juli 1985, S. 2-4.

lung von Abschiedsgeldern im Vorstand des PGI diskutiert und gemeinsam entschieden worden sei. Allerdings, so stimmte er laut Brouwer zu, habe Nabanan die Diskussion dominiert und schlussendlich seinen Willen durchgesetzt. Laut seiner eigenen Aussage habe Brouwer sich zu der verärgerten Aussage hinreissen lassen, dass jemand Nabanan verdeutlichen sollte, dass er in solchen Angelegenheiten die Entscheidung nicht alleine fällen könne. Eine Aussage, die, wie er selber berichtete, ihn noch teuer zu stehen bekommen würde.

Am nächsten Tag brachte Brouwer seine neuen Erkenntnisse aus der privaten Unterhaltung vom Vorabend in die Diskussion ein und forderte Nabanan zu einer Stellungnahme auf, da ja sogar Sirigar nicht sicher sei, dass kein Geld unerlaubterweise von PARPEM abgezweigt worden sei. Nabanan schwieg hartnäckig und machte dadurch deutlich, dass ihm diese Fragen missfielen. Als die Diskussion wieder hitziger zu werden drohte, versuchte der Vorsitzende die Sitzung zu beenden, was aber wieder abgelehnt und stattdessen auf einer Aussprache beharrt wurde. Simatupang betonte, dass er langsam an eine Verschwörung gegen die Fortsetzung des Konsortiums glaube und kritisierte, dass die Holländer – damit war insbesondere Brouwer als Vertreter der ICCO gemeint – erst mit technischer Kritik am Programm von PARPEM kämen und dann, wenn dies nicht zum Scheitern des Programmes ausreiche, sich als Lehrmeister aufspielen und Kleinigkeiten hervorheben würden. Die Situation eskalierte weiter und am Ende musste Brouwer sich bei Nabanan entschuldigen und sich bereiterklären, die Frage der Abschiedsgelder nicht noch einmal anzusprechen. Nichtsdestotrotz betonte er in seinem Bericht, dass diese für ihn nach wie vor unbefriedigend beantwortet sei und er eine weitere Klärung anstreben würde.¹⁰²⁸

In einem zweiten Treffen zwischen ihm und Nabanan konnten dessen Beteuerungen, dass die Gelder von der Vollversammlung genehmigt worden seien und damit PGI interne Angelegenheiten seien, Brouwer nicht überzeugen und dieser wiederholte, dass er nicht wisse, wie die ICCO sich in diesem Falle verhalten werde.¹⁰²⁹ In einer persönlicheren Sektion des Berichts, in der Brouwer seine eigenen Erfahrungen zu reflektieren und einordnen versuchte, betonte er den Schock, den er durch die Reaktion der Indonesier auf seine Fragen erlitten habe, und erklärte, dass er bisher noch an keiner Konsortiumssitzung teilgenommen habe, an der es eine so grosse Kluft zwischen Ideal und Realität gegeben habe. Allerdings, so betonte er, "fühlte ich mich von den vielen Indonesiern getröstet, die außerhalb des formellen Treffens gekommen waren, um uns zu sagen, wie [...] wichtig es war, dass das Thema angesprochen wurde."¹⁰³⁰ Ausserdem hätten sie betont, dass sie dafür sorgen wollten, dass ein glaubwürdiger Kirchenrat seinen Platz in der indonesischen Gesellschaft einnehme, um eine ökumenische Bewegung für die Randgruppen der Gesellschaft zu sein. Diese Aussagen liessen die internen Spannungen innerhalb des PGI deutlich hervortreten. Die Geberorganisationen waren sich ebenso uneinig, auch wenn die

¹⁰²⁸ HUA 1134 1792 Brouwer, Arie. ICCO Relatie met de PGI na de Prapat Consulatatie bijeenkomst. Dok Nr. ZC. 85/941. [o. O.] 12.8.1985, S. 7 (Übers.: N. Rui).

¹⁰²⁹ Ebd., S. 4-11.

¹⁰³⁰ Ebd., S. 12 (Übers. N. Rui).

meisten darin übereinstimmten, dass die Fortsetzung der Kooperation mit dem PGI nur unter der Voraussetzung einer befriedigenden Stellungnahme betreffend die Abschiedsgelder möglich wäre. Die Zukunft der Kooperation zwischen der ICCO und dem PGI machte Arie Brouwer also direkt von der Antwort auf die Frage des Abschiedsgeldes abhängig. Er sah die Sache des Abschiedsgeldes als symptomatisch für die Art und Weise an, wie Menschen mit Macht innerhalb der Kirche in Indonesien mit finanziellen Mitteln umgingen. Der Vorwurf der Korruption wurde nicht ausformuliert, stand jedoch im Raum. Brouwer hielt in seinem Bericht fest, dass aktuell die Initiative, die Angelegenheit der Abschiedsgelder zu bereinigen, bei den Mitgliedern des Vorstandes und des Zentralkomitees des PGI liege, da die bisherigen Antworten nicht als befriedigend akzeptiert werden könnten, und betonte darüber hinaus, dass die ICCO weiterhin zur Kooperation mit dem PGI bereit sei, sobald diese Diskussion erledigt wäre.¹⁰³¹

Samuel Anders kritisierte in seinem Bericht nicht nur die Handhabung der Abschiedsgelder, sondern wiederholte auch seine bereits an der Versammlung ausgesprochene, grundlegende Kritik an der Entwicklungspolitik des PGI. Einerseits kritisierte er die Tatsache, dass das Budget für PARPEM trotz Widerstand des HEKS, welches er in Indonesien vertrat, wiederholt erhöht wurde und so Riesenprojekte entstanden seien, die chronisch an "Overfinancing – Underspensing"¹⁰³² leiden würden. Andererseits forderte er eine deutlichere Verschiebung hin zu den regionalen Zentren. PARPEM sollte die Entscheidungsprozesse zunehmend regionalisieren, so dass die von ihm als Wasserkopfadministration bezeichnete Zentrale in Jakarta ihren Einfluss auf die einzelnen Kirchen einschränken müsste. Laut ihm hatte HEKS in den letzten Jahren vermehrt direkte Anfragen von kleineren Kirchen für eigene Entwicklungsprojekte erhalten. Diese Anfragen wertete er als Zeichen für die Ignoranz der Zentrale in Jakarta, die die kleineren Kirchen übergehen würde oder diesen Projekte, "welche nicht den wirklichen Bedürfnissen vor Ort entsprechen"¹⁰³³, aufzwingen würde. Er forderte weiter, dass die zentrale des PGI nicht nur den Partnerorganisationen im Westen Rechenschaft über die finanziellen Entscheide ablegen müsse, sondern sich auch den kleineren Kirchen gegenüber verantworten müsse.¹⁰³⁴

Er äusserte auch Bedenken, dass die aktuellen Probleme und Schwierigkeiten der Entwicklungsprogramme von PARPEM unter Umständen die Programmverantwortlichen des PGI überfordern könnten, weswegen er ein speziell für dieses Programm zusammengestelltes Beratergremium für sinnvoll erachtete. Weiter stellte er klar, dass sich HEKS nur dann weiter am Programm beteiligen würde, wenn nach Ablauf der Übergangszeit ein deutlich verändertes Programm vorgelegt werden würde, andernfalls "erübrigt sich jede Diskussion über eine weitere HEKS-Beteiligung"¹⁰³⁵ an der Entwicklungsarbeit im Kon-

¹⁰³¹ Ebd., S. 13-16.

¹⁰³² ANI 184 258 Andres, Samuel. PGI-Konsortium-Meeting. Bericht: PGI-Konsortium Meeting, Parapat 15.-19.6.1985. [o. O.] 28.6.1985, S. 4.

¹⁰³³ Ebd., S. 5.

¹⁰³⁴ Ebd., S. 3-5.

¹⁰³⁵ Ebd., S. 6.

sortium und in Indonesien insgesamt. Er schloss seinen Bericht mit einer Wiederholung seines polemischen Gebetes ab, in dem er Gott um Verzeihung bat, dass sich nicht alle Kräfte, die sich christlich nennen, für die Armen einsetzen würden. Er beschuldigte die Kirchenleitungen im Sinne der Reichen zu handeln und bezichtigte sie des Missbrauchs von Entwicklungsgeldern.¹⁰³⁶

"Diese klugen Männer und Frauen, die sich Deine Diener nennen, planen und bauen für die Reichen! [...] Herr, dürfen wir es zulassen, dass die Kirchen in den Städten unter dem Deckmantel der Entwicklungshilfe Geld- und Machtzentren errichten? Herr, ist es richtig, dass diese Kirchenfürsten darüber entscheiden, wie den Armen zu helfen sei – ohne mit ihnen zu reden und ihre Not zu kennen? Herr, verzeih mir meine harten Worte. Aber ich bin nicht der einzige, der so denkt. Es gibt viele Brüder und Schwestern, die nicht zufrieden sind mit Deiner Kirche. Sie möchten Deinen Geist in die Tat umsetzen: Kämpfen für die Rechte der Armen und Unterdrückten. Diese Menschen wissen, wovon sie reden, weil sie selber arm sind. Herr, bis jetzt haben wir oft durch die Mächtigen deiner Kirche den Armen helfen wollen. Doch ist diese Hilfe wirklich Hilfe?"¹⁰³⁷

Mit diesem Gebet und seinem Verhalten stiess Samuel Andres bereits zum zweiten Mal die Indonesier vor den Kopf, denn bereits 1977 hatte ein von ihm verfasster Reisebericht für Unmut gesorgt. Er hatte darin betont, dass er sich absichtlich nicht in den vom PGI vorgesehenen Luxushotel, sondern in einem günstigen Gasthaus nahe am See niedergelassen habe. Dies – so Andres – habe ihm zwar die Bezeichnung als "stinkender Hippie" von einzelnen Kirchenkaderleuten eingebracht, ihm jedoch Einblicke in das Leben der Armen verschafft. Mit seinem Verhalten wollte Andres ausdrücken, dass er nicht zur reichen Kirchenelite gehöre, sondern ein Teil der Kirche der Armen sei, und bekannte sich damit deutlich zu den befreiungstheologischen Ansätzen. Er kritisierte zudem Wolfgang Schmidt für seine Passivität und seinen mangelnden Mut zum Handeln. Andres betonte, dass er von einer Vertretung der CCPD und dessen Grundlagen eine schärfere Reaktion erwartet habe.¹⁰³⁸

In einem Brief vom 9. Juli 1985 reagierte Edda Eisenlohr von der EZE¹⁰³⁹ auf den Bericht von Andres und wiederholte ihre bereits an der Versammlung hervorgebrachte Kritik:

"Obwohl ich Ihnen gerne nachsehe, dass Sie die Institution EZE auf Seite 2 der Aufzählung der Donors vergessen habe, muss ich auch hier – wie bereits 2 oder 3 mal in Parapat – mich streng gegen die Form verwehren in der Sie ihre Urteile fällen. Obgleich ich im Prinzip viele Ihrer Kritikpunkte teile, führen derart pauschal vorgebrachte Urteile und Vorurteile zu keinem konstruktiven Verständigungsdialog, auch nicht unter uns Agency-Vertretern."¹⁰⁴⁰

Weiter führte sie aus, dass zwar sowohl die EZE als auch die Delegierten der katholischen Kirche besorgt über die fehlenden Stellungnahmen des Leitungsgremiums des PGI zu den Menschenrechtsverletzungen von staatlichen Sicherheitskräften in Indonesien seien, fragte Andres aber gleichzeitig, ob er sich der Situation dieser Menschen vor Ort bewusst sei. Sie betonte, dass die EZE nicht die Frage an sich

¹⁰³⁶ Ebd., S. 5-7; Anhang S. xi.

¹⁰³⁷ Ebd., S. 7-8.

¹⁰³⁸ ANI 184 258 Andres, Samuel. PGI-Konsortium-Meeting. Bericht: PGI-Konsortium Meeting, Parapat 15.-19.6.1985. [o. O.] 28.6.1985, S. 1-3.

¹⁰³⁹ Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe.

¹⁰⁴⁰ ANI PGI 184 258 Brief von Edda Eisenlohr (EZE) an Samuel Andres (HEKS) als Reaktion auf seinen Bericht betreffend die Versammlung in Parapat vom 15-19.6.1985. Bonn 9.7.1985, S. 1.

verharmlosen wolle, sondern anerkenne, dass viele Gruppen in Indonesien aktiv gegen die Menschenrechtsverletzungen vorgehen würden, dies jedoch an einer solchen Tagung aufgrund der permanenten Bedrohung durch die Regierungskräfte nicht offen vertreten könnten. Sie kritisierte Andres des Weiteren für sein Fernbleiben vom Hotel, denn dies sei für die indonesischen Gastgeber unverständlich gewesen und als Respektlosigkeit empfunden worden.¹⁰⁴¹ Sie schliesst ihren Brief mit einem deutlichen Vorwurf der Inkompetenz:

"Mir jedenfalls wäre sehr daran gelegen, Ihre Blitzbesuche und Blitzurteile in etwas mehr Vorsicht zu packen und sich beispielsweise auch mit Indonesien-betreffender Literatur zu befassen, über die ich gerne bereit bin, Ihnen Hinweise zu geben."¹⁰⁴²

Die Auseinandersetzung bezüglich der Abschiedsgelder wirkte sich auf die weiteren Diskussionen zwischen dem Konsortium und dem PGI aus. Ende Juli informierte Simatupang den Kirchenrat der Niederlande, dass die geforderte Aussprache im Rahmen der geplanten Konferenz in Bali 1985 stattfinden würde, und bat diesen, an dieser Sitzung teilzunehmen. Der niederländische Kirchenrat hatte bereits im Vorfeld einen Mitarbeiter der ICCO für die Teilnahme an dieser Konferenz vorgesehen, nach den Ereignissen in Parapat lehnte die ICCO es jedoch ab teilzunehmen und bestand auf einer anderen Form der Aussprache. Am 9. August fand ein Treffen am Flughafen Schipol (Amsterdam) zwischen Nabanan und Delegierten des niederländischen Kirchenrates statt.¹⁰⁴³ An einem Treffen des Exekutivausschusses von EUKUMINDO wurde dieses Treffen thematisiert und betont, dass die dort vorgelegten Unterlagen belegen würden, dass die Zahlungen selbst rechtens waren. EUKUMINDO sah die Probleme eher in der Höhe und der Verteilung der Gelder als in der Tatsache, dass sie ausbezahlt wurden. Allerdings kritisierte das Exekutivkomitee nachdrücklich, dass es nicht sein könne, dass eine Organisation wie ein Kirchenrat durch die Auszahlung von Abschiedsgeldern in finanzielle Engpässe komme. Dies sei im vorliegenden Fall jedoch passiert, wie die Anfrage an den *Church World Service* (CWS) zur Unterstützung der Jugendtagung in Ambon belege. Lonny Turnipseed, der EUKUMINDO um die Aufklärung der Angelegenheit gebeten hatte, betonte, dass der CWS bis zum Abschluss der Angelegenheit keine weitere Kooperation mit dem PGI wünsche.¹⁰⁴⁴

Roland Dumatheray untersuchte die Sache im Auftrag von EUKUMINDO und auf sein Anraten hin stellte sich EUKUMINDO hinter Nabanan. Er erklärte als Stellvertreter EUKUMINDOs, dass die Angelegenheit in seinen Augen abgeschlossen sei, da die Auszahlungen auf der Grundlage der Entscheide des PGI stattfanden und EUKUMINDO Einblick in die betreffenden Akten hatte. Am 5. November 1985 veröffentlichte EUKUMINDO diesbezüglich ein Statement und machte deutlich:

¹⁰⁴¹ Ebd., S. 1-3.

¹⁰⁴² Ebd., S. 3.

¹⁰⁴³ HUA 1134 1792 Brouwer, Arie. ICCO Relatie met de PGI na de Prapat Consulatatie bijeenkomst. Dok Nr. ZC. 85/941. [o. O.] 12.8.1985, S. 14-19.

¹⁰⁴⁴ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert. Protokoll zur Sitzung des Exekutivausschusses EUKUMINDOS vom 29.8.1985 in Arnheim/ Holland. [o. O.] 16.9.1985, S. 2.

"Through the discussions which took place and the examination of e comprehensive documentation on the matter, the EUKUMINDO Executive has established that there was no abuse or irregularity in the payments which were made. [...] For EUKUMINDO therefore there are no out-standing questions and the matter is closed."¹⁰⁴⁵

In einem Brief an Schekatz machte Oppuusinggu, ein Mitglied der Minahasa Kirche und Mitarbeiter PGI Zentrale in Jakarta, deutlich, dass dieses Statement Folgen für den Ruf von EUKUMINDO in Indonesien haben könnte. Oppuusinggu sah in der ganzen Angelegenheit eine Verschwörung zwischen Nabanan, Dr. Engelen und Dr. Wirakotan, denn diese waren die einzigen, die sich an der Ausformulierung des Entscheids DGI/Kep no.7/1984¹⁰⁴⁶ beteiligt hatten, der als Grundlage für die Auszahlung von insgesamt 127 Millionen Rupiah genutzt wurde, von denen alle drei Beteiligten ebenfalls profitierten.¹⁰⁴⁷ Dies sei umso deutlicher, weil bei genauerer Analyse klar werde, dass ausser denjenigen, die selber profitierten, niemand an den Entscheidungen beteiligt war. Durch das Statement liesse sich EUKUMINDO ausserdem von Nabanan und seiner Entourage unter Druck setzen. Insbesondere die Auszahlungen an Nabanan – so betonte Oppuusinggu weiter – sei nicht gerechtfertigt, da dieser weiter für das PGI arbeite, also keine Ablösegelder erhalten sollte.

"Another important problem remains to be answered by Eukumindo's comprehensive documentation pertaining to the rationale behind Dr. Simatupang for having pocketed over Rp. 2 Million for his chauffeur in addition to his personal share of Rp. 9 Million. His driver's share is far and far above that received by some PhD theologians or deemed more important than services rendered by DGI's regular staff.

Strange and ironic enough that although not member of the three men conspiracy team mentioned above, Dr. Simatupang vehemently defended the severance payments such as he did when attacks came from the Dutch side questioning the justification of the high amount of the severance payment."¹⁰⁴⁸

Er stellte in seinem Brief klar, dass er niemanden beschämen oder anklagen wolle, jedoch weiterhin eine genaue Aufklärung der Angelegenheit fordere, da es in seinen Augen nicht tragbar wäre, sollte das PGI in illegale Geldtransferangelegenheiten involviert sein.¹⁰⁴⁹ Bemerkenswert an seiner Reaktion war insbesondere die starke Betonung von Simatupangs und Nabanans Vergehen. Erst bei genauerer Recherche erklärt die anhaltende Auseinandersetzung zwischen Vertretern der Batak-Kirchen (wie Nabanan und Simatupang) und den Minahasa-Kirchen (Oppuusinggu) seine heftige Reaktion.

Diese Auseinandersetzung blieb selbst über dreissig Jahre nach dem Beitritt der Kirchen zum indonesischen Kirchenrat weiterhin allgegenwärtig.¹⁰⁵⁰ Trotz der meist negativen Reaktionen auf das Statement blieb EUKUMINDO dabei und betonte in der Sitzung vom 20. Januar 1986 erneut, dass dieses in Rücksprache mit dem PGI und einer kritischen Diskussion mit verschiedenen Mitgliedern des PGI zustande

¹⁰⁴⁵ HUA 1134 4107 [s. N.]. Statement of EUKUMINDO. London, 5.11.1985, S. 1.

¹⁰⁴⁶ Auf der Grundlage dieses Entscheids wurden die Ablösegelder ausbezahlt.

¹⁰⁴⁷ Nabanan 32.605.000; Engelen 32.605.000; Wirakotan 27.503.750. Siehe auch Anhang S. vi-viii.

¹⁰⁴⁸ HUA 1134 4107 Brief von HMT Oppuusinggu an Rev. Herbert Schekatz, Jakarta, 20.11.1985, S. 2.

¹⁰⁴⁹ Ebd., 1-4.

¹⁰⁵⁰ Dies behauptete unter anderem Payaman Simanjuntak in seinem Paper zu der Realität und der Herausforderung der aktuellen Arbeitsweise des Kirchenrates (vergleiche hierzu: ANI PGI 184 256 Simanjuntak, Payaman. Masalah tenaga Kerja: Kenyataan dan Tantangan. Paper Nr. 7/82: MUNAS II PARPEM DGI, Dhyana Pura 7.-11.6.1982. Jakarta 1982, S. 7-13).

gekommen sei. Allerdings betonte das Leitungsgremium von EUKUMINDO auch, dass dieses Statement hauptsächlich als Information für die Öffentlichkeit gedacht war und die interne Diskussion über die Richtigkeit der Auszahlung weitergehen müsse. Weiter ermahnten die Mitglieder des Exekutivkomitees jene des Konsortiums, sachlich mit dem Entscheid des PGI umzugehen und diesen zu respektieren, denn eine kritische Solidarität schliesse die Akzeptanz eines internen Entscheids, der einem selbst vielleicht nicht passe, mit ein.¹⁰⁵¹

Direkte Folgen dieser Auseinandersetzungen waren die anhaltenden Probleme, die sich zwischen den Delegierten des Westens und einzelnen Leitfiguren des PGI innerhalb des Konsortiums entwickelten. So wurde insbesondere Nabanans Einfluss und seine dominante Rolle in der neuen Führungsspitze als ein Problem gesehen. Carlise Patterson schrieb einen Report zur Versammlung in Parapat als Hintergrundinformation für ein überregionales Treffen zwischen dem *British Council of Churches*, der amerikanischen Organisation *Christian Aid* und einer Vertretung aus dem PGI. Durch ihren Bericht wurden die Ereignisse in Parapat überregional bekannt. In ihrem Bericht kritisierte sie Nabanan offen:

"I am uneasy about the continuing dominant role of Dr. Naban in the PGI organisation (he ceased to be General Secretary at the 1984 Ambon Assembly, having held this post for many years, but was appointed to a newly-created post of full-time salaried General Chairman): Dr Naban is unquestionably a person of considerable ability, and many Indonesian church leaders value his very strong personality as a source of re-assurance for the Christian community in face of the majority Muslim environment in Indonesia. I recognise that outside organisations have no right to question PGI's internal decision on structure and appointments, but I fear that other recently appointed senior officers of PGI will have great difficulty in taking any fresh initiatives and in exercising leadership in face of Dr. Naban's very forceful personality and his considerable influence."¹⁰⁵²

Bereits vor der Angelegenheit mit den Abschiedsgeldern wurde Nabanan als ein eher schwieriger Verhandlungspartner wahrgenommen. So hatte etwa Helmut Grundert¹⁰⁵³, Geschäftsführer der Organisation Brot für die Welt, in einem Brief an die evangelischen Landeskirchen in Württemberg Nabanan als einen fähigen Kirchenführer beschrieben, der sowohl in Indonesien als auch international die Führungsebene des PGI vertrete. Gleichzeitig betonte er jedoch auch, dass Nabanan nicht allzu einfach sei.¹⁰⁵⁴ Er führte aus:

"Mir ist Dr. Nabanan seit Beginn meiner Tätigkeit bei BfdW vor 15 Jahren gut bekannt. Er ist ein engagierter Kirchenführer, vielleicht ein wenig machtbessessen und er hatte seinen Nationalen Kirchenrat viele Jahre gut im Griff. Ob dies dem Christenrat besonders gutgetan hat, möchte ich nicht beurteilen"¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵¹ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert. Protokoll zur Sitzung des Exekutivausschusses EUKOMINDOS vom 20.1.1986 in Oegstgeest/ Holland. Wuppertal 25.1.1986, S. 3-4.

¹⁰⁵² ANI PGI 184 258 Patterson, Carlisle. Report of the Consortium Meeting: Parapat, Sumatra, 15.-19.6.1985. Report zur Information des Asia/Pacific Regional Committee Meeting, Jakarta 5.9.1985. Jakarta 6.7.1985.

¹⁰⁵³ Helmut Grundert war bei 'Brot für die Welt' unter anderem für Asien verantwortlich und wertete dabei verschiedene Projekte und Partnerorganisationen aus.

¹⁰⁵⁴ ADE HGSt 3592 Brief von Helmut Grundert/Asia I an Präsident Neumann vom 21.5.1985.

¹⁰⁵⁵ Ebd., S. 1-2.

Im Rahmen der Vorbereitung eines Zusammentreffens mit Nabanan nach einem Besuch von Martinho da Costa Lopes in Deutschland wurde Grundert erneut um eine Einschätzung gebeten. Martinho da Costa Lopes wurde 1977 zum Bischof von Dili und damit von Ost-Timor ernannt und übernahm dieses Amt von Dom José Joaquim Riberio, der aus Protest gegen die Gräueltaten des indonesischen Militärs in Ost-Timor zurückgetreten war. Zu Beginn versuchte Lopes in Kooperation mit dem indonesischen Militär gegen die Gräueltaten und den Hunger seiner Gemeinden vorzugehen, als dies nichts nützte, wandte er sich an den Papst und die Regierungen von Australien und Portugal. Damit verstieß er gegen die vom Vatikan vorgezogene stille Diplomatie. Trotz der Rüge aus dem Vatikan protestierte er weiter gegen die Politik Indonesiens in Ost-Timor, bis er auf Ansuchen des Nuntius 1983 in Jakarta von seinem Amt enthoben wurde. Allerdings war sein Nachfolger Carlos Filipe Ximenes Belo ein ebenso vehementer Kritiker des indonesischen Vorgehens in der Region. Belo erhielt 1996 den Friedensnobelpreis für seine Bemühungen um den Frieden in Ost-Timor.¹⁰⁵⁶ 1985 schrieben da Costa Lopes und Bischof Belo gemeinsam ein siebenseitiges Statement zur Lage in Ost-Timor und beharrten trotz der Kritik darauf, dass die katholische Kirche dort Zeuge eines langsamen Auslöschens der lokalen Kultur und der Menschen werde und sich durch Nicht-Handeln ebenso schuldig mache wie die zusehenden Regierungen.¹⁰⁵⁷ Belo hatte sich 1985, kurz nach der Veröffentlichung des Statements, in Deutschland mit einigen Kirchenführern getroffen und trotz Anwesenheit des indonesischen Militärs bei diesem Treffen offen über seine Vorwürfe gegen die indonesischen Sicherheitskräfte gesprochen. Dieses Treffen könnte – so Grundert – Nabanan und Simatupang verärgert haben, weshalb beim nun anstehenden Treffen mit Nabanan besondere Vorsicht in Fragen bezüglich Menschenrechten vonnöten sei, denn:

"Es ist bekannt, dass die indonesischen Kirchen, sowohl die katholischen als auch die evangelische, als Kirche einer kleinen Minderheit in einem Moslemland Schwierigkeiten mit ihrer Regierung haben und sich nichts zuschulden kommen lassen dürfen. Ob allerdings die hundertprozentige regierungstreue Haltung von General Simatupang und Dr. Nabanan den Interessen der Kirche auf die Dauer wirklich nützt, ist fraglich.

Klar ist, dass diese Herren kein Interesse an Menschenrechtsfragen haben und es ist deshalb nicht zu verwundern, dass die Hilfswerke überall in Europa immer wieder versuchen dieses Problem bei Gesprächen mit den Leuten vom DGI auf die Hörner zu nehmen."¹⁰⁵⁸

Wie gross der Unterschied zwischen der Wahrnehmung von aussen und der Innenansicht der benannten Leitfiguren des PGI war, lässt sich etwa anhand eines Gespräches zwischen Heinz Joachim Held, Simatupang und Nabanan im Oktober 1986 festhalten. Simatupang betonte, dass er sich selbst in Opposition zu Suhartos Politik sehe und seine Rolle innerhalb der staatlichen Institutionen eher als Möglichkeit der Kritik und des Einflusses im Sinne der Kirchen nutze. Nabanan erklärte, dass die Aufgabe der

¹⁰⁵⁶ Zu dem Konflikt in Osttimor siehe auch: Berlie, Jean A. *East Timor's Independence, Indonesia and ASEAN*. [o. O.] 2018; Smith, Claire Q. *Indonesia: Two Similar Civil Wars; Two Different Endings*. In: Conley-Zilkic, Bridget (Hg.). *How Mass Atrocities End: Studies from Guatemala, Burundi, Indonesia, Sudan, Bosnia-Herzegovina, and Iraq*. Cambridge 2017, S. 83-120.

¹⁰⁵⁷ Leach, Michael. *Nation-Building and National Identity in Timor-Leste*. London 2017, S. 88-93.

¹⁰⁵⁸ WCC 42.4.045/1 Held, Heinz Joachim. Bericht: Reise nach Jakarta zum 125-jährigen Jubiläum der HKBP am 26.10.1986. [o. O.] 5.12.1986, S. 1.

Kirche in Indonesien vergleichsweise schwierig sei, da sie einen Weg finden müsse "ihre Überzeugung von der Einmaligkeit und Einzigartigkeit ihres Glaubensbekenntnisses an den Dreieinig Gott mit der praktischen Notwendigkeit eines harmonischen Zusammenlebens mit anderen Religionen zusammenzubringen."¹⁰⁵⁹ In diesem Punkt, betonte Nabanan, würden die indonesischen Kirchen Neuland betreten und Pionierarbeit für die interreligiöse Toleranz leisten. Sowohl Nabanan als auch Simatupang betonten, dass sie nicht nachvollziehen könnten, dass der WCC eine Entwicklungstagung plane, ohne den Sonderfall Indonesien zu berücksichtigen und einen Redner aus Indonesien einzuladen.¹⁰⁶⁰ Insbesondere diese letzte Stellungnahme zeigte deutlich, dass sich die Indonesier der abnehmenden Aufmerksamkeit der Entwicklungsabteilungen des WCC bewusst waren und versuchten, diese zurückzuerlangen.

4.3. Bemühungen um die Weiterführung der Arbeit in Indonesien 1987-1989

Noch 1985 traf sich EUKUMINDO in London und besprach einige der zentralen Punkte der Ereignisse des letzten Jahres. Neben der Frage der Abschiedsgelder beschäftigten sich die Anwesenden insbesondere mit den anstehenden Wahlen in Indonesien und der Einheit der Kirchen. Letztere – so die Teilnehmenden – würde zunehmend an Dringlichkeit gewinnen, da in Indonesien der «Materialismus und der Konsumerismus»¹⁰⁶¹ – was die Anwesenden als den Zeitgeist bezeichneten – zunehmend Einfluss gewinne. Die Teilnehmer waren sich einig, dass die Kirche sich mit diesen Fragen wieder stärker auseinandersetzen und intern einen Beitrag zu einer engeren Kooperation leisten müsse, da die evangelikalen Kirchen ansonsten zu viel Macht gewinnen und der PGI zu viel Einfluss verlieren könnte. Auf Nachfrage bezog Nabanan zudem Stellung zum Austritt des PGI aus der CCA. Er betonte, dass dieser Austritt nicht endgültig sei, sondern das Zentralkomitee des PGI weiterhin im Kontakt stehe mit der CCA, jedoch mit dessen politischer Haltung nicht einverstanden sei. Weiter bat er wiederholt um die Bereitschaft EUKUMINDOS, keine politischen Statements zur Lage in Indonesien herauszugeben, ohne zuvor Rücksprache mit dem PGI gehalten zu haben.¹⁰⁶²

Die zunehmende Repressionspolitik in Indonesien gegen Ende der 1980er-Jahre stiess bei einigen Handlungspartner Indonesiens auf Ablehnung. Die erneuten Offensiven des indonesischen Militärs gegen die Bevölkerung in West-Papua und Ost-Timor führten in Grossbritannien zu einer politischen Kampagne für politische Gefangene und Menschenrechte in Indonesien. Die Vertreter der Kampagne forderten eine Aufklärung der Attacken und ein Waffenembargo gegen Indonesien. Die Berichte aus den Regionen sprachen von Guerillaaktivitäten und Vergeltungsschlägen des Militärs gegen ganze Dörfer, Ausgangssperren gegen die Zivilbevölkerung und Anwendung der *fence-of-leg*-Taktik¹⁰⁶³. Die Offensive gegen

¹⁰⁵⁹ Ebd., S. 1-5.

¹⁰⁶⁰ Ebd., S. 1-5.

¹⁰⁶¹ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert/Gies. Protokoll über die Sitzung EUKUMINDO in London vom 4.-5.11.1985 in London. [o. O.] [1985], S. 3.

¹⁰⁶² Ebd., S. 1-10.

¹⁰⁶³ Bei der *Fence-of-leg*-Strategie wurden die Einwohner der Region von den Militärs zusammengezogen und mussten als Menschenketten durch die Wälder marschieren, mit dem Militär im Rücken. So sollten Guerillas aus ihren Verstecken getrieben

West-Papua und Ost-Timor so kurz vor den Wahlen sei, so vermuteten die Befürworter des Embargos, ein politisches Instrument gegen die Opposition. Diese Vermutung wurde dadurch gestützt, dass viele Berichte von gezielten Anschlägen auf die Anführer oder politische Veranstaltungen der Opposition berichteten. Das Embargo sollte klar als eine Reaktion auf diese Menschenrechtsverletzungen bezeichnet werden, so dass ein deutliches politisches Zeichen gesetzt werden konnte.¹⁰⁶⁴

Gleichzeitig zu den militärischen Offensiven in West-Papua und Timor nahm die Repression der Zivilbevölkerung in den wirtschaftlichen Zentren zu. So wurde die Pressefreiheit zunehmend eingeschränkt. Einzelne christliche Zeitschriften wie Sinaharapan mussten schliessen¹⁰⁶⁵, selbst die Tagespresse berichtete aus Angst vor Repressionen nicht mehr über die negativen Folgen der massiven Umweltverschmutzung oder den staatlichen Menschenrechtsverletzungen. Von internationaler Seite wurde auch das PGI kritisiert und beschuldigt, sich nicht deutlich genug gegen diese Repression auszusprechen und die Augen vor den Aktivitäten der staatlichen Sicherheitskräfte in West-Papua und Ost-Timor zu verschliessen.

¹⁰⁶⁶ Dieser Vorwurf erschütterte die Stellung des PGI im Westen, denn MAWI und die Bischofssynode der katholischen Kirche in Indonesien formulierten klare Stellungnahmen gegen die Repressionen. Anders als die protestantischen Kirchen, die jeweils als Landeskirchen organisiert waren, konnten die katholischen Kirchen nun von der engen Verbundenheit zu einer einzigen grossen Kirche und dem daraus entstehenden Schutz profitieren. Mit dieser Rückendeckung weigerte sich die katholische Kirche auch gegen die Einordnung der Kirche als soziale Organisation und die damit verbundene Verpflichtung, die Pancasila als Grundlage zu akzeptieren.¹⁰⁶⁷

Die Einbindung der Pancasila als Grundlage des PGI stellte sich als schwieriger heraus als erwartet. Das Religionsministerium war nicht wie erwartet mit der Lösung von Ambon einverstanden. Entsprechend der neuen Forderungen der Behörde sollte es nun nicht mehr genügen, wenn das PGI als Dachorganisation der zugehörigen Kirchen die Pancasila in ihren Statuten einband, sondern neu sollten auch alle Mitgliedskirchen dies tun. Das Problem wurde zusätzlich dadurch verschärft, dass die evangelikalen Kirchen und die Pfingstkirchen diesen Schritt bereits getan hatten, wodurch die Gefahr bestand, dass das PGI ins Abseits gedrängt würde. Entsprechend den Ausführungsverordnung des betreffenden Gesetzes wäre das Religionsministerium dazu berechtigt, das PGI aufzulösen, sollte es zum Schluss kommen, dass

werden. Diese Taktik wurde vor allem in Ost-Timor angewandt, denn dort herrschte die Meinung, dass die Bevölkerung die Guerilla unterstütze und mit ihr durch enge Familienbände verknüpft sei. Zudem haben in diesen Regionen die Anführer der Guerilla eine Art Alternativ-Regierung aufgebaut, um diese bei der Erreichung der Unabhängigkeit einzusetzen (siehe dazu: Berlie. East Timor's Independence).

¹⁰⁶⁴ HUA 1102-2 172 British campaign for Political Prisoners and Human Rights in Indonesia. Call for arms embargo against Indonesia, in response to military offensives in West Papua and East Timor. Dokument Nr. X1031/86. London 5.12.1986, S. 1-10.

¹⁰⁶⁵ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert. Protokoll zur Sitzung des Exekutivausschusses EUKOMINDOS in Arnheim/Holland vom 18.12.1986. Wuppertal 5.1.1987, S. 1.

¹⁰⁶⁶ HUA 1102-2 172 Veldkamp, Frits. Verslag van de bespreking van de Irian Jaya Overleggroep 26.11.1986. Dokument Nr. X181/87. Heemstede 20.1.1987, S. 1-4.

¹⁰⁶⁷ HUA 1102-2 172 Hahm, Mike (NCCCUSA Southern Asia Desk – DOM/CWS). Notes of Indonesia working group 7.1.1987. New York 8.1.1987, S. 2-3.

das PGI nicht den Grundsätzen der Pancasila entsprechend handelte. Entsprechend abweisend zeigten sich die Verantwortlichen des PGI gegenüber den Einwänden der westlichen Organisationen, dass die Arbeit des PGIs sich nicht mehr an die Leitlinien der Pancasila halten sollte.¹⁰⁶⁸

Die Diskussion betreffend die direkten Auswirkungen des Entschlusses, die Pancasila als neue Grundlage in die Statuten des PGI aufzunehmen, auf die Entwicklungspolitik wurde an der Sitzung des Exekutivkomitees von EUKUMINDO am 12. Dezember 1986 weitergeführt. Anfang Dezember hatte in Indonesien ein Treffen zwischen der christlichen Abteilung des Religionsministeriums – die meisten waren Mitglieder des PGI – und Delegationen von 149 Kirchen und kirchlichen Organisationen stattgefunden. Ziel dieses Treffens war die Anpassung der Formulierungen bezüglich der Pancasila als Grundlage der christlichen Kirchen an die Forderungen des Religionsministeriums. Die damit verbundene weitgehende Anpassung an die Forderungen des Religionsministeriums verunsicherte die westlichen Partner des PGI zunehmend, da diese eine zu enge Bindung an die indonesischen Behörden befürchteten.¹⁰⁶⁹

Nicht zuletzt aufgrund der anhaltenden Spannungen zwischen den Partnerorganisationen und dem PGI kam die Frage auf, ob das Konsortium noch die richtige Form für die Kooperation mit Indonesien sei. Zusätzlich verschoben sich auch die Interessen der CCPD, das sich im Laufe der 1980er-Jahre zunehmend aus der aktiven Entwicklungspolitik zurückgezogen hatte, um sich auf die Aufgaben der Experimentier- und Studienprogramme zu konzentrieren. Die Federführung innerhalb des Konsortiums gab die CCPD darum an die Abteilung *Commission of Interchurch Aid, Refugee and World Service* (CICARWS) des WCC ab. Die Gründung des Konsortiums Anfangs der 1970er-Jahre hatte im Prinzip das Ziel, die CCPD zu entlasten, da dieses die Organisationsaufgaben übernehmen sollte, was jedoch durch die Schwierigkeiten innerhalb des Konsortiums gar nicht zustande kam. Die Übergabe an CICARWS bedeutete für das Konsortium jedoch einen politischen Wechsel, dem nicht alle Mitglieder zustimmten. Insbesondere die ICCO tat sich mit der Umstellung schwer. Sollte diese Kooperation nicht wiederaufgebaut werden, hätten im schlimmsten Fall die ehrgeizigen Pläne von PARPEM an Geldmangel scheitern können. Um diese Konflikte und weitere Unsicherheiten zu diskutieren, hatte CICARWS bereits für den 14. und 15. Januar 1987 ein informelles Treffen zwischen den Delegationen einiger Entwicklungsorganisationen (EZE, Brot für die Welt, ICCO, *Church World Service*), Delegierte des PGI (wahrscheinlich nur Naban) und einer Vertretung von EUKUMINDO einberufen. An diesem informellen Treffen sollte in erster Linie ein Austausch stattfinden und keine Entscheidung gefällt werden. Die zentralen Fragen waren die Form der Weiterführung des Kontakts zum PGI und wie der neue Kontrakt, der bereits am 1. Januar

¹⁰⁶⁸ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert/Gies. Protokoll über die Sitzung EUKUMINDO vom 17.-18.11.1986 in Wuppertal. [o. O.] [1986], S. 1-2.

¹⁰⁶⁹ Dies zeigte sich insbesondere in den entsprechenden Rückmeldungen und Anfragen an EUKUMINDO. Aufgrund der anhaltenden Spannungen fungierte EUKUMINDO zu dem Zeitpunkt als vermittelnde Organisation zwischen dem Konsortium und dem PGI.

1987 angelaufen war, sinnvoll gestaltet werden könnte.¹⁰⁷⁰ Auf diesem Treffen wurde die vorübergehende Übernahme der Konsortiumsleitung durch CICARWS bestätigt und zugleich weitere Diskussionen zwischen dem WCC und dem PGI in die Wege geleitet. Ziel dieser weiteren Diskussionen sollte die Einrichtung eines *Round table on Indonesia* sein, an dem neben den Organisationen des Konsortiums und einer Delegation von EUKUMINDO zudem MAWI und die evangelikalen Kirchen in Indonesien sowie eine Vertretung von kooperationsbereiten muslimischen Organisationen teilnehmen sollten. Damit sollte das Konsortium erweitert und den aktuellen Ansprüchen entsprechend breiter aufgebaut werden. Das PGI wäre damit nur noch eine unter mehreren Partnerorganisationen des WCC in Indonesien gewesen, hätte jedoch im Gegenzug nicht mehr alle institutionellen Aufgaben alleine bewältigen müssen. Um die Neustrukturierung der Beziehungen zwischen den westlichen Organisationen und dem PGI vorzubereiten, bestätigte der Zentralausschuss des PGI auf einem Treffen in Jayapura (18.-25. Februar 1987), dass er in Zukunft die Entwicklungsaufgaben im eigenen Land zu übernehmen gedenke und die Entwicklungsprogramme nicht mehr durch die westlichen Partner durchführen lassen wollte. Diese Selbstständigkeit des PGI, ihre eigenen Programme realisieren zu können, wäre für die Teilnahme an einem *Round Table* als nur ein Partner unter mehreren ein grosser Vorteil.¹⁰⁷¹

Obwohl das Konsortium vorerst weiter bestehen blieb und die einzelnen Mitgliedsorganisationen weiterhin in Indonesien aktiv blieben, wurde der Umfang der finanziellen Unterstützung zunehmend verringert und die Kooperation mit NGOs oder FBOs, die unabhängig vom PGI in Indonesien aktiv wurden, verstärkt. Auf einem Treffen zwischen der *Indonesia working group* des US-amerikanischen Kirchenrates und EUKUMINDO wurde entschieden, dass der Austausch durch regelmässige Treffen verbessert werden sollte, ohne den Zugang auszugleichen. Während EUKUMINDO die Koordinierung bilateraler Beziehungen fortführen wollte, folgten die Amerikaner dem Wunsch ihrer Kirchen und Gemeinden zu mehr projektbezogener Arbeit in Indonesien. Der Austausch zwischen diesen beiden in Indonesien aktiven Gruppen wurde insbesondere durch die gemeinsame Arbeit zur Einhaltung der Menschenrechte in Ost-Timor gestärkt. Geplant war eine gemeinsame Stellungnahme zur dortigen Situation, basierend auf einem gemeinsam erarbeiteten Bericht, der, auf Wunsch von EUKUMINDO, in Kooperation mit dem PGI verfasst werden sollte.¹⁰⁷²

Nichtsdestotrotz bleiben die Probleme der Kooperation mit indonesischen Partner bestehen. Insbesondere die Regionalisierung ging den Delegierten von EUKUMINDO zu langsam und umständlich voran. Sie kritisierten die Politik des PGI, die Posten innert kurzer Zeit von einer Person zur nächsten weiterzureichen. Wolfgang Schmidt betonte diesen Aspekt in seinem Bericht über einen Besuch in Indonesien:

¹⁰⁷⁰ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert. Protokoll zur Sitzung des Exekutivausschusses EUKUMINDOS in Arnheim/Holland vom 18.12.1986. Wuppertal 5.1.1987, S. 1-4.

¹⁰⁷¹ HUA 1134 4108 Protokoll zur Sitzung EUKUMINDOS vom 28.4.1987 in Woudschoten/Zeist. [o. O.] [1987], S. 2-6.

¹⁰⁷² HUA 1134 4108 Diliger, Otto. Protokoll zur Sitzung des Exekutivausschusses EUKUMINDOS vom 16.6.1987 in Arnheim/Holland. [o. O.] [1987], S. 3-4.

"Bis die Leute sich eingearbeitet haben und Kontakte zu ausländischen Partnern aufgebaut haben, die es erlauben, Policyfragen zu besprechen und Rückfragen zu beantworten, ist ihre Amtszeit bereits wieder abgelaufen."¹⁰⁷³ Aufgrund solcher Spannungen diskutierte EUKUMINDO erneut, in welcher Form die Kooperation mit Indonesien weiterlaufen sollte und ob die direkte Kooperation mit dem PGI sinnvoll sei. EUKUMINDO bestätigte erneut die Idee des *Round Tables* anstelle eines Konsortiums.¹⁰⁷⁴

5. Zwischenfazit: Ein eigenständiger Rat oder doch ein indonesischer WCC?

Analog zu oben sollen auch hier die zentralen Fragen des Kapitels rekapituliert und zusammenfassend beantwortet werden. Hauptfokus dieses Kapitels lag in der Frage, welchen Einfluss der Entwicklungsdiskurs innerhalb des WCC auf die Entwicklungsarbeit des indonesischen Kirchenrates¹⁰⁷⁵ hatte und welche Rolle die einzelnen Vertretungen jeweils einnahmen. Dazu sollten insbesondere die Wechselwirkung bezüglich der Entwicklungskonzepte reflektiert werden und die unterschiedlichen Kooperationsmodelle genauer angesehen werden.

Um genauere Einsichten in die Frage, wie viel Einfluss die Diskussionen innerhalb des WCC auf die Entwicklungsbemühungen des indonesischen Kirchenrates hatten, zu erhalten, muss der Untersuchungszeitraum in verschiedene Abschnitte unterteilt werden. In einer Anfangsphase war der Einfluss des WCC auf den indonesischen Kirchenrat ungleich grösser und dieser war deutlich auf eine Anpassung an die Strukturen und Ziele der Zentrale des WCC ausgerichtet. Die Einbindung der Entwicklungspolitik als Kern der Arbeit des indonesischen Kirchenrats 1971 war eine Reaktion auf die Vollversammlung in Uppsala und auf die Auswahl Indonesiens als eine der Zielregionen der Testversuche der CCPD. Entsprechend wurden die anfänglichen Entwicklungspläne und die theologischen Diskussionen bezüglich der Beteiligung der Kirchen in der Entwicklungspolitik von diesen Einflüssen geprägt und normative Konzepte wie das Primat der Armen oder Gerechtigkeit und Partizipation unreflektiert übernommen. Mit zunehmendem Selbstbewusstsein wurden die Entscheide der Leitung des DGI/PGI autonomer und der direkte Einfluss der WCC-Zentrale nahm ab. Das Vertrauen des indonesischen Kirchenrats in die Stabilität der eigenen Institutionen stieg nicht zuletzt durch die Konsolidierung der Rolle als Vertretung der protestantischen Gemeinschaft in Indonesien und der engeren Zusammenarbeit mit den indonesischen Behörden. Die finanzielle Abhängigkeit der DGI/PGI-Administration von den Geldern aus dem WCC konnte jedoch nie ganz überwunden werden.

Die Verschiebung der Vollversammlung von Jakarta nach Nairobi wurde von den Beteiligten heruntergespielt, doch die Folgen dieses Bruches zwischen Indonesien und dem WCC waren in den nächsten Versammlungen spürbar. Insbesondere die Aussagen führender Persönlichkeiten wie Simatupang,

¹⁰⁷³ HUA 1134 4108 Dilger, Otto. Protokoll über die Sitzung des Exekutivausschusses der EUKUMINDO in Belfast am 11.11.1987. [o. O.] [1987], S. 3.

¹⁰⁷⁴ Ebd., S. 1-4.

¹⁰⁷⁵ Aufgrund der Analyse über den gesamten Zeitraum der Untersuchung – also auch über die Umbenennung des indonesischen Kirchenrates hinaus – wird für dieses Kapitel die Bezeichnung DGI/PGI gewählt.

Nabanan oder Lalisang machten deutlich, dass zumindest die Führungsspitze des DGI/PGI die Rückbestätigung aus dem WCC bezüglich der eigenen Richtlinien und Ansätze nur noch bedingt als nötig erachtete. Die Kritik an der – im Verständnis des Exekutivkomitees des indonesischen Kirchenrates – zu stark von der Kirche der Armen bestimmten politischen Haltung des WCC nahm zu. Ebenso verhielt es sich mit der CCA, der in den Augen Simatupangs zu eng an den WCC gebunden war und damit seine politische Eigenständigkeit verloren hatte. Der Austritt des DGI/PGI aus der CCA 1985 war nicht zuletzt eine Folge der Spannungen zwischen den Kirchenräten in Asien. Einer der deutlichsten Kritikpunkte an der Arbeit des indonesischen Kirchenrates betraf dessen zurückhaltende, öffentliche Verurteilung des Verhaltens des indonesischen Militärs in Konfliktregionen und die Diskussion rund um die Frage der politischen Gefangenen. Sowohl Simatupang als auch Nabanan – zwei der zentralsten Figuren der Führungsebene des indonesischen Kirchenrates – bezeichneten sowohl die militärischen Massnahmen als auch die Behandlung der politischen Gefangenen als interne Diskussionen, in die sich keine Organisation von aussen einmischen sollte. Intern kritisierte der indonesische Kirchenrat das Vorgehen der Behörden hingegen durchaus. Insbesondere im Fall der politischen Gefangenen engagierte sich der Kirchenrat aber auch bezüglich militärischer Einsätze im Inland gab es deutliche Verurteilungen. Allerdings sorgten die engen Verknüpfungen des Kirchenrates mit den Behörden für eine gewisse Hemmschwelle bezüglich lautstarker öffentlicher Kritik. Durch die Rolle, die der DGI innerhalb des Religionsministeriums übernahm, wurde der Rat noch stärker in den Staatsapparat eingebunden.¹⁰⁷⁶

In oben gezeigten Spannungsverhältnissen zeigt sich deutlich, welchen Balanceakt der DGI/PGI in den 1970er- und 1980er-Jahre vollführte. Aufgrund der eigenen – insbesondere finanziellen – Abhängigkeit vom WCC versuchte der indonesische Kirchenrat dessen Forderungen zu erfüllen. Insbesondere die Entwicklungsarbeit, aber auch Bildungs-, Gesundheits- oder Sozialeinrichtungen der Kirchen waren direkt von Spenden aus dem Ausland abhängig. Einzig die grösseren Kirchen wie die Minahasa-Kirche, die Karo-Batak-Kirche oder die grosse protestantische Kirche der Region Jakarta wurden im Verlaufe der 1970er-Jahre unabhängiger. Die Entwicklungsabteilungen des DGI/PGI – sowohl das Programm des DC als auch jenes von PELPEM – wurden aus den Fonds einzelner Abteilungen des WCC finanziert. Während das DC eng mit der CCPD kooperierte, arbeitete PELPEM je nach Programm mit unterschiedlichen Abteilungen des WCC zusammen. Die Zusammenarbeit mit dem CCIA konzentrierte sich auf den interreligiösen Austausch mit den muslimischen Glaubensgemeinschaften, mit CICARWS arbeitete die Abteilung in den Transmigrationsprogrammen und in der Hilfe für indigene Gemeinschaften zusammen. Die Arbeit in Sozialeinrichtungen der Kirchen (beispielsweise Kinder- und Altenheime) basierten auf der Kooperation mit der Abteilung Kirche und Gesellschaft. Gleichzeitig musste sich der indonesische Kirchenrat den Entwicklungsplänen der BAPPENA oder den Richtlinien des Religionsministeriums anpassen. Sowohl die

¹⁰⁷⁶ Siehe dazu Kapitel D 3.1 Das Verhältnis zur indonesischen Regierung – Spannungen und Schulterschlüsse.

Mitarbeit des DGI/PGI in den Transmigrationsprogrammen als auch der Einbau der Pancasila als eigene Richtlinie waren Reaktionen auf die Anforderungen der Behörden. Zudem spielte die politische Bedeutung des indonesischen Kirchenrats als Vertretung der christlichen Glaubensgemeinschaften hierin eine grosse Rolle. Auf der einen Seite musste sich dieser mehrfach von den politischen Aussagen einzelner Mitarbeiter oder Abteilungen des WCC abgrenzen und eine Form finden, wie innerhalb der Auseinandersetzungen um eine gute Regierung die direkte Kritik an der indonesischen Regierung vermieden werden konnte. Dies zeigte sich in der Auseinandersetzung um die Verlegung der Vollversammlung von Jakarta nach Nairobi und dem offenen Brief von Herbert Feith an Suharto. Dieser Balanceakt wurde in den 1980er-Jahren nicht weniger herausfordernd. Die Position des DGI/PGI – als offizielle Vertretung der christlichen Gemeinschaft innerhalb des Staates – führte zu mehreren Spannungssituationen. Auf der einen Seite wehrte sich der indonesische Kirchenrat gegen die aktive Einmischung der Regierung in religiöse Fragestellungen. Er musste sich jedoch andererseits zusätzlich gegen die Vorwürfe von Partnerorganisationen verteidigen, zwischen ihm und der Regierung herrsche eine zu enge Bindung. Der Kirchenrat musste zudem seine unkritische Haltung zum Vorgehen der indonesischen Regierung in West-Papua oder Ost-Timor gegenüber CICARWS und CCIA rechtfertigen. Eine weitere Spannungssituation baute sich bezüglich der Entwicklungsmassnahmen und der Zusammenarbeit mit dem Konsortium auf. Diese Spannungen erschwerten die Aufgabe der an Entwicklungsprogrammen beteiligten Personen massgeblich. Die Mitarbeiter des DC, und ebenso später die an der Umsetzung PARPEM beteiligten Personen, mussten auf verschiedenen Ebenen als Vermittler agieren. Zum einen mussten sie gegenüber den Geberorganisationen die Ansätze der Entwicklungsabteilungen des indonesischen Kirchenrates verteidigen und dessen Standpunkte verdeutlichen. Zum andern mussten sie jedoch die Bedingungen und Kriterien der Geberorganisationen in die Entwicklungsprogramme einbauen, ohne die Ablehnung durch die Führungsebene des Kirchenrates zu riskieren, die sich oft stärker als die Entwicklungsabteilungen an der Kooperation mit den Behörden orientierte. Ein Beispiel hierfür war die Verhinderung der von DC bereits 1974 geplanten Regionalisierung. Diese wurde vom Zentralkomitee erst zugelassen, als die Behörden auf eine stärkere Verantwortungsübernahme der Regionen bestanden. Des Weiteren mussten sie zwischen den staatlichen Entwicklungsprogrammen und den eigenen Ansätzen vermitteln und versuchen, gleichzeitig die Ansprüche der Behörden zu erfüllen, ohne dabei die eigenen Programme zu stark zu beugen.

Da die CCPD massgeblich am Aufbau des DC beteiligt war und das Konsortium leitete, blieb der Einfluss der Entwicklungsabteilung des WCC in Indonesien grundsätzlich bestehen. Allerdings nahm das Interesse der CCPD an dieser Rolle zunehmend ab und bereits Mitte der 1980er-Jahre versuchte dieser, die Aufgaben im Konsortium an CICARWS abzugeben. Dies kam durch die generelle Rückbesinnung der CCPD auf ihre eigentliche Aufgabe, nämlich Pläne für die Entwicklung zu entwerfen und weniger die

Rolle der Aufgabenkoordination zu übernehmen. In den Leitsätzen der Entwicklungspolitik des indonesischen Kirchenrates finden sich die normativen Prinzipien des WCC wieder, ebenso die Verteilung der Ansätze auf unterschiedliche Entwicklungseinheiten. Während das DC bis 1980 die Prinzipien der Partizipation und des Primats der Armen einband, richtete sich PELPEM stärker nach den Ansätzen der WCC-Abteilung Kirche und Gesellschaft aus. Als die beiden Abteilungen zusammengelegt wurden, waren die etwas unklaren Handlungsleitungen des Entwicklungsprogrammes von PARPEM ein Grund für dessen Scheitern. Das Konsortium war insbesondere in der Abteilung DC und später in PARPEM als Koordinationsbüro tätig. Bis zum Ende des Untersuchungszeitraumes wurde das Konsortium formell zwar weiter beibehalten, doch die neue Ausrichtung des indonesischen Kirchenrates 1989 und das Ende des – im Anschluss genauer diskutierten – Dorfentwicklungsprogrammes auf nationaler Ebene liessen dessen Kernfunktion obsolet werden. So lässt sich der Einfluss der Entwicklungsdiskussion des WCC auf Indonesien nicht leugnen, und selbst wenn Pancasila als Konzept mit eingeflochten wurde und die Übereinstimmung mit der staatlichen Entwicklungspolitik in Indonesien betont wurde, blieben die Grundsätze der JPSS weiter in der theoretischen Diskussion zu Entwicklung und den Entwicklungsprogrammen erhalten.

Ein wiederkehrendes und zentrales Problem in der Verständigung zwischen den unterschiedlichen Ebenen war die Kompromissfindung. Es mussten Wege gefunden werden, wie die Auseinandersetzungen zwischen den Regionen und den einzelnen Kirchen gelöst werden konnten. In Indonesien gab es verhärtete Fronten zwischen jenen, die die Aufgabe der Kirchen vornehmlich in der Mission und der Seelsorge sahen, und jenen, die Entwicklungsarbeit ebenso als Aufgabe der Kirchen betrachteten. In den Augen der Beteiligten verstärkte sich diese Problematik innerhalb Indonesiens zusätzlich durch die grossen geografischen Distanzen, die unterschiedlichen Entwicklungsstadien der einzelnen Kirchen und durch die politischen Spannungen zwischen den peripheren Regionen und der Regierung in Jakarta. Die Einheit der Kirche musste aktiv hergestellt werden und die unterschiedlichen Glaubenssätze machten die Lösungsfindung nicht einfacher. Das Beispiel der Beschlüsse Nr. 70 und 77¹⁰⁷⁷ zeigt, dass es Fälle gab, in denen sich der Kirchenrat nachdrücklich gegen neue Richtlinien der Regierung wehrte, obwohl er sich mehrheitlich anpasste.

¹⁰⁷⁷ Siehe dazu Kapitel D 3.1 Das Verhältnis zur indonesischen Regierung – Spannungen und Schulterschlüsse.

E Dorfentwicklungsprogramm des indonesischen Kirchenrates

1. Voraussetzungen

1.1 Die Einheit Dorf in Indonesien

Die kulturelle Vielfalt Indonesiens kam bereits mehrfach zur Sprache. Im Rahmen dieses letzten Kapitels werden die unterschiedlichen Organisationsformen der kleinsten staatlichen Verwaltungseinheiten ins Zentrum gerückt. Trotz der vielen Unterschiede zwischen den einzelnen Dorfgemeinschaften auf den verschiedenen Inseln Indonesiens gab es dennoch einige Ähnlichkeiten in Glaubenspraxis, Herkunft und ethnischer Zugehörigkeit. Die Mehrheit der Indonesier stammt von den seefahrenden Ethnien der Malay ab – mit Ausnahme der ursprünglichen Bevölkerung West-Papuas. Über die Jahrhunderte mischten sich aufgrund von Handelsbeziehungen und Wanderbewegungen Menschen anderer Herkunft mit den Malay, so blieben z.B. einige arabischstämmige Menschen im Archipel. Die Migration aus China begann im Jahre 600.¹⁰⁷⁸ Trotz ihrer unterschiedlichen Herkunft teilten die Einwohner des Archipels die Idee von *Wanua* – einem alten Malay-Begriff für Dorf oder Dorfgemeinschaft. In Indonesien konnten verschiedene Wörter für eine zusammenlebende Gemeinschaft gefunden werden. Den meisten davon war gemeinsam, dass es ein Gremium oder eine Einzelperson gab, welche die höchste Autorität in der Gemeinschaft innehatte. Die Dorfgemeinschaften waren also bereits vor dem Auftreten einer zentralstaatlichen Autorität hierarchisch organisiert. Wie sich diese Führungsposition in den Dorfgemeinschaften herausbildete war sehr unterschiedlich. Stark verbreitet war das Prinzip des Ältestenrates, in dem die Ältesten des Dorfes bzw. die als weise angesehenen Einwohner eines Dorfes die oberste Autorität darstellten. In einigen wenigen Regionen, wie auf einigen der Sangehe-Inseln oder bei der Gemeinschaft der Minangkabanin West-Sumatra, spielte das Geschlecht der Person dabei zwar eine untergeordnete Rolle, der Ältestenrat bestand aber trotzdem mehrheitlich aus Männern.¹⁰⁷⁹ Eine zweite verbreitete Organisationsform war die Führung durch eine dazu auserwählte Person. Diese war insbesondere auf der Insel Java unter dem Einfluss des lokalen Mystizismus verbreitet. Nach diesem wurde der Anführer – oder in manchen Gemeinschaften auch die Anführerin – durch eine höhere Macht gewählt. Eine Zunahme des Widerstandes gegen die Entscheide des Anführers in der Bevölkerung wurden als Zeichen für das Ende

¹⁰⁷⁸ Wiryomartono, Bagoes. Perspectives on Traditional Settlements and Communities: Home, Form and Culture in Indonesia. [Singapur] 2016, S. 5.

¹⁰⁷⁹ Siehe dazu auch: Bemmelen, Sita van. Christianity, Colonization, and Gender Relations in North Sumatra: A Patrilineal Society in Flux. Leiden 2018; Jendrius. Women in Minangkabau nagari government: gender, negotiating, and contesting power at the local level. Padang 2017; Saifullah S. A., Febri Yulika, and Anggun Gunawan. Pertautan budaya-sejarah Minangkabau & Negeri Sembilan. Padangpanjang 2017; Benda-Beckmann, Franz von, and Keebet von Benda-Beckmann. Political and Legal Transformations of an Indonesian Polity: The Nagari from Colonisation to Decentralisation. New York 2016; Hadler. Muslims and Matriarchs; Sanday, Peggy Reeves. Women at the Center. Ithaka, New York 2004; Blackwood, Evelyn. Webs of Power: Women, Kin, and Community in a Sumatran Village. Lanham 2000.

seiner Regierungszeit interpretiert.¹⁰⁸⁰ Die meisten indonesischen Dorfgemeinschaften sahen sich selbst als Bewahrer der Traditionen und der von ihren Vorfahren erbrachten Leistungen. Entsprechend wichtig waren kulturelle Feste oder Zeremonien sowie traditionelle Anbauformen oder Jagd- und Fischfang-techniken.¹⁰⁸¹

Nach der Gründung des indonesischen Kirchenrates Anfang der 1970er-Jahre entstand relativ früh ein Dorfentwicklungsprogramm, das in verschiedenen Regionen gleichzeitig und koordiniert aufgebaut werden sollte. Dieser Ansatz baute auf den älteren Entwicklungsbemühungen der Missionsorden und deren Tätigkeit in den ruralen Regionen Indonesiens auf.¹⁰⁸² Als die christlichen Missionen ihre Dorfentwicklungsprogramme ausserhalb der grösseren Zentren starteten, waren viele der traditionellen Gemeinschaften noch weitgehend isoliert. Mit der Zeit bildeten sich jedoch komplexere Siedlungsstrukturen heraus. Als das Dorfentwicklungsprogramm startete, wurden die bestehenden Dorfgemeinschaften in vier verschiedene Gruppen von Siedlungstraditionen eingeteilt. Eine erste Gruppe bildeten indigene Gemeinschaften, die ohne festen Wohnsitz lebten und in Gruppen durch die meist wenig besiedelten Regionen Kalimantan, West-Papua oder Sumatra zogen. Dazu gehörten auch die semi-nomadisch lebenden Ethnien. Diese hatten mehrere Sammlungsorte, an denen die einzelnen Gemeinschaften zu bestimmten Jahreszeiten lebten. Dazu gehörten etwa die Gruppen der Dayak in Kalimantan. Wenn Getreide oder Mais angebaut und geerntet werden konnte, lebten sie in den Tälern und wenn es heiss wurde, zogen sie sich in die höher gelegenen Regionen zurück. Die zweite Gruppe bilden Gemeinschaften, die in kleinen Einheiten von der Subsistenzwirtschaft leben. Typisch für diese Organisationsform war, dass bei zu starkem Bevölkerungswachstum keine Anpassung der Anbautechnik stattfand, sondern dass sich eine Gruppe dann in zwei kleinere Einheiten spaltete. Die dritte Gruppe bildeten Dörfer, die von der Landwirtschaft lebten, jedoch über die Grenze der Subsistenzwirtschaft hinauswuchsen, also mit anderen Gemeinschaften in der Region Handel trieben. Die letzte Gruppe bildeten komplexere Lebensgemeinschaften, die in ihrem Aufbau stärker der urbanen Lebenswelt als einer Dorfgemeinschaft glichen. Diese grossen Dörfer lagen meist an Verkehrsschnittpunkten, Flüssen oder den Küsten und handelten über die regionalen Grenzen hinaus.¹⁰⁸³

Die einzelnen kleinen Dörfer wählten jeweils eine eigene Vertretung – entweder einen Rat oder auch einen Nachbarschaftsvertreter –, die die Interessen des Dorfes (normalerweise eine Gruppe von ca. 100 Familien) nach aussen vertrat. Die Auswahl der Nachbarschaftsvertretung (*rukun tetangga*) wurde von den einzelnen Regionen unterschiedlich gehandhabt, doch war deren Leiter in der Regel ein informeller

¹⁰⁸⁰ Herrmann, Johannes. Unter dem Schatten von Garudas Schwingen: Chancen und Probleme nationaler Integration in Indonesien – Geschichte, Ideologie, Religion, Recht. Wettenberg 2005, S. 229-245.

¹⁰⁸¹ Wiryomartono. Perspectives on Traditional Settlements and Communities, S. 5-11.

¹⁰⁸² Vergleiche hierzu: Li. The Will to Improve; Aragon. Fields of the Lord.

¹⁰⁸³ Wiryomartono. Perspectives on Traditional Settlements and Communities, S. 14-15.

Führer mit einer respektablen Beschäftigung oder starken Persönlichkeit. Dieses Kontrollsystem auf der untersten Ebene wurde während Suhartos Regierungszeit in zentralen Punkten angepasst. Die Führungsposition wurde durch einen gewählten Vertreter ersetzt, der dann meist alle zwei bis drei Jahre ausgewechselt wurde. Sowohl unter der *New-Order*-Regierung als auch nachher war diese Arbeit ein freiwilliges Amt und nicht mit einer offiziellen Aufgabe verbunden. Drei bis fünf solche Nachbarschaftskreise wurden dann zusammengeschlossen und bildeten eine *rukun warga* (Gemeindevorstand), die aus etwa 1000–2500 Personen bestand und ebenfalls von einem gewählten Vertreter geleitet wurde. Während die Nachbarschaftsvertreter oft die soziale Ordnung wahren sollten, konzentrierten sich die Aufgaben der übergeordneten *rukun warga* auf die administrative Führung der Region. Die Position des Gemeindevorstandes war unter Suharto ebenfalls freiwillige Arbeit und keineswegs rechtlich anerkannt. Gleichwohl war der Vorstand durch seine Rolle in der Gemeinde ein Mittler zwischen den Regierungsbeamten auf Distriktebene und den Gemeindegewohnen.

Aufgabe der Gemeindeleitung war unter anderem die Organisation von *gotong royong*¹⁰⁸⁴-Aktivitäten und die Aufrechterhaltung des *gotong royong*: "The public and community interest must be considered a priority over any individual and personal claim. The spirit of mutual help comes from the necessity of keeping and establishing a sense of harmonious unity in a neighbourhood or in a community system."¹⁰⁸⁵ Ein Dorf mit etwa 2000–10'000 Einwohner galt als kleinste politische Organisationseinheit. Der Leiter einer solchen Einheit – der *kepala desa* – wurde traditionell von den informellen Führern des jeweiligen Territoriums gewählt. Obwohl der *kepala desa* durch ein repräsentatives Wahlsystem gewählt wurde, blieben die Amtsinhaber während der ganzen Ära der *New-Order*-Regierung (1967-1998) politisch nicht unabhängig. Die Organisationseinheit *desa* war eine gesellschaftspolitische Siedlungseinheit, die sowohl von Sukarno als auch Suharto für politische und ideologische Interessen und Einflussnahmen strategisch genutzt wurde. Obwohl die einzelnen Dörfer in ihrem Sozialkodex und ihrer internen Diskussion mehrheitlich unabhängig waren, konnten sie den *kepala desa* als Leiter der Einheit nicht frei wählen. Die lokalen Anführer konnten zwar einen *kepala desa* vorschlagen, doch die Regierung behielt ein Vetorecht bei der Besetzung der Stelle. Darin lag der Unterschied zur Organisationseinheit des *kelurahan*, denn diese Ansammlung kleiner Dörfer konnte nicht selber eine Leitung wählen, denn diese – der oder die *lurah* – wurde von der Lokalregierung eingesetzt. Diese staatliche Organisationsform wurde bereits unter der niederländischen Kolonialherrschaft eingeführt und ab 1979 von Suharto noch einmal strikter durchgesetzt. Während die Kolonialregierung und Sukarno noch lokale Gepflogenheiten in die Entscheidungsstrukturen miteinfließen liessen, setzte Suharto die Kontrolle über die Dorfverwaltung durch die

¹⁰⁸⁴ Das Prinzip des *gotong royong* war in Indonesien weit verbreitet und diente dazu, dass Arbeit, die allen zugutekam, gemeinsam geleistet wurde. Innerhalb der BAPPENAS wurde das Prinzip zu einer Art Frondienst umgedeutet, den alle Gemeindeglieder zu leisten hatten. Dazu gehörte etwa die Hilfe beim Bau von Strassen oder dem Aufbau von Transmigrationsdörfern. Anders als Lohnarbeit wurden diese Einsätze meist nicht bezahlt oder nur mit Materialien vergütet – so durften z.B. die eingesetzten Werkzeuge nach Beendigung der Arbeit meistens behalten werden.

¹⁰⁸⁵ Wiryomartono. Perspectives on Traditional Settlements and Communities, S. 31.

offiziellen Stellen – zumindest formal – 1979 durch: Die indonesischen Dörfer wurden zu territorialen Einheiten zusammengelegt, die von der Zentralbehörde in Jakarta politisch kontrolliert wurden. Während die *kepala desa* eine traditionelle Herrschaftsstruktur darstellten, waren die *lurah* die Führungskräfte einer modernen politischen Organisationseinheit unter der Distriktverwaltung. Eine Sonderform dieser *kelurahan* bildeten die urbanen *kampung*, grössere Ansiedlungen in der Nähe von Städten. Bereits der Aufbau einer solchen Lebenseinheit war nicht mit demjenigen eines Dorfes zu vergleichen, denn viel mehr Menschen drängten sich auf engem Raum, meist ohne Anbauflächen oder sonstigen direkten Einnahmequellen. Lange Zeit banden die Entwicklungsprogramme – sowohl diejenigen der Regierung als auch der christlichen Kirchen – diese Regionen nicht in ihre Pläne ein. Hauptsächlich, weil die traditionellen Organisationsformen weitgehend fehlten und die einzelnen Programme kaum einen direkten Ansprechpartner fanden.¹⁰⁸⁶

1.2 Entwicklungsstrategien des indonesischen Kirchenrates

Neben den Diskussionen an den Versammlungen des indonesischen Kirchenrates und den konzeptionellen Auseinandersetzungen zwischen Anhängern unterschiedlicher Gruppen wurden einzelne Projekte und umfassende Programme in die Praxis umgesetzt. Sowohl die umfassenden Entwicklungspläne wie jene des DC und PARPEM als auch einzelne Projekte – wie z.B. ein Recycling-Projekt in Jakarta – basierten dabei auf unterschiedlichen Ansätzen. Im Zentrum dieses Kapitels steht das Dorfentwicklungsprogramm des DC, das mithilfe von sogenannten Motivatoren umgesetzt werden sollte. Dazu sollen hier kurz die einzelnen Zugänge und Programme umrissen werden.

Obwohl der Dorfentwicklungsansatz mithilfe von Motivatoren sowohl in Indonesien als auch innerhalb des WCC einige Berühmtheit erlangte, kann in der Literatur kaum ein Hinweis auf diese Arbeit gefunden werden. Die einzige nennenswerte Erwähnung des Programmes in der neueren Forschung findet sich bei Jan Aritonang:

"DGI also founded a Development Centre to provide and to train development Motivators in its member churches, especially for rural development. For around twenty years, until the 1990s, there were hundreds of motivators working in their own churches or inter-church until the big-budget departments and development centres were liquidated [...]."¹⁰⁸⁷

Aufgrund dieser Lücke in der Literatur basiert dieses Kapitel weitgehend auf Quellenmaterial und einzelnen Studien wie der Arbeit von Karla Krause¹⁰⁸⁸.

Die Motivatoren¹⁰⁸⁹ waren junge Frauen und Männer aus allen Regionen Indonesiens, die zu lokalen Entwicklungsmotivatoren ausgebildet und nach dem Abschluss ihrer Ausbildung für jeweils drei Jahre in

¹⁰⁸⁶ Wiryomartono. Perspectives on Traditional Settlements and Communities, S. 29-35.

¹⁰⁸⁷ Aritonang. The Ecumenical Movement in Indonesia, S. 847.

¹⁰⁸⁸ Krause, Karla. Weisse Experten nicht gefragt: Selbsthilfe in indonesischen Dörfern – Protokolle. Reinbek b. Hamburg 1982.

¹⁰⁸⁹ Für den Begriff der Motivatoren wird in diesem Kapitel aus Gründen der besseren Lesbarkeit das generische Maskulinum verwendet. Damit wird nicht die männliche Form als allgemeingültige Form verstanden, sondern vielmehr ein Verständnis der

ausgesuchte Dörfer in ganz Indonesien ausgesandt wurden. Dort sollten sie das Bewusstsein für das regionale Potenzial wecken und in der Bevölkerung die Bereitschaft für einen Wandel fördern. In einigen Dörfern wurden die Motivatoren in enger Kooperation mit den Projekten der Zurüstung der Gemeinden eingesetzt und sollten die Kirchgemeinden beziehungsweise deren Leitungsgremien von den neuen Ansätzen überzeugen. Mit dem Wandel der Entwicklungsabteilungen 1975 wurden die Motivatoren unabhängig von diesem Ansatz eingesetzt, um die einzelnen Zugänge zu Entwicklung (neue Techniken, Bildung, Diversifizierung etc.) angepasst an ihr jeweiliges Dorf in die Praxis umzusetzen. Dafür koordinierten sie ihre Aufgaben mit den verschiedenen Entwicklungsprogrammen des DGI.

Die Ausbildung dieser Arbeitskräfte war Teil der Idee der Bildung für Entwicklung und basierte auf der Grundüberzeugung, dass die ruralen Gemeinschaften in Indonesien noch nicht die mentale Verfassung hätten, um sich von sich aus zu entwickeln, weshalb die Motivatoren eingesetzt werden sollten, um ihnen das Entwicklungspotenzial ihrer Region aufzuzeigen. Im Laufe der Zeit wurde die Ausbildung mehrfach den sich verändernden Anforderungen angepasst und die Koordination mit anderen Programmen verstärkt. Die neuen Aufgabenbereiche umschlossen später auch die Implikation von Gesundheitsplänen und Überzeugungsarbeit bezüglich Themen wie Familienplanung oder Schulbesuch der Kinder. Diese Aufgaben überschnitten sich mit der Arbeit des Gemeindeaufbaus und wurden deshalb in Kooperation mit den Abteilungen Erziehung, Kommunikation und Zurüstung sowie Service und Dienst des DGI ausgearbeitet und umgesetzt. Die Rolle der Motivatoren war dabei eher die Motivierung der einzelnen Gemeinden zur Ausschöpfung ihrer Entwicklungspotenziale, die Hilfestellung bei der Ausformulierung konkreter Möglichkeiten und Programme sowie die Ausbildung des hierfür benötigten Personals.¹⁰⁹⁰ Die Programme der Gemeindezurüstung, wie sie die Einheiten Erziehung, Kommunikation und Zurüstung durchführten, umfassten neben der Ausbildung die Bereiche der Wohlfahrt und der Erziehung der Gemeindemitglieder. Ein Ansatz, der hierzu mehrfach zitiert, jedoch nie wirklich in der eigentlichen Praxis realisiert wurde, war die Idee der Erziehung zum einfachen Leben.¹⁰⁹¹

Der Versuch, die Gemeinden zu mobilisieren, wurde dadurch erschwert, dass noch nicht in allen Führungsgremien der einzelnen Kirchgemeinden die Entwicklungspolitik als zentraler Punkt eingebaut wurde. Im September 1982 formulierte die Entwicklungsabteilung des DGI eine deutliche Aufforderung an die einzelnen Gemeinden:

generischen Form als geschlechtsunspezifisch angestrebt. Dasselbe gilt für die weiteren Bezeichnungen des Personals wie *fieldworker*, *pioneer farmer* etc. Aufgrund der Quellsprache ist nicht festzustellen, welche der eingesetzten Personen weiblich und welche männlich waren. Das generische Maskulinum wird nicht verwendet, wenn das Geschlecht analytisch von Bedeutung ist.

¹⁰⁹⁰ Siehe dazu Kapitel D 2.1 Organisation und Aufbau des indonesischen Kirchenrates.

¹⁰⁹¹ Dieser Ansatz findet sich in den Forderungen von BAPPENAS und anderen Behörden, wurde jedoch – was auch von Nabanan mehrfach kritisiert wurde – bei den Staatsangestellten nie durchgesetzt. Insgesamt scheint es, als hätten die Behörden insbesondere die ändern dazu erziehen wollen, bei sich selber jedoch keinen Handlungsbedarf gesehen (vergleiche hierzu etwa: ANI PGI 184 256 Department of Participation in Development-DGI. Introduction to Development Program of the Department of Participation in Development Council of Churches in Indonesia 1983-1985. Jakarta 15.9.1982).

"Like it or not, our congregations are facing and will face the great stream of development. It is a fact that many of our congregations have begun to be involved in development services. But there are still many congregations which have not purposefully involved themselves in development services. Many of our congregations think that the task of participation in development is just a supplementary task, and not a basic part of the life and program of the congregations. It is because of the lack of solidarity of our participation in development that is difficult for our churches to finance their development programs. That is why our churches are often dependent on foreign aid to finance their development programs."¹⁰⁹²

Diese Abteilung hatte eine äusserst schwierige Aufgabe, denn die einzelnen Gemeinden waren untereinander nur wenig verknüpft und die Bereitschaft, finanzielle Beiträge zur Entwicklung einer noch ärmeren Region zu leisten, war in den meisten Gemeinden bescheiden. Die Schaffung eines Solidaritätsgefühls zwischen den Gemeinden bedingte laut den Mitarbeitern der Abteilung eine innere Mission¹⁰⁹³ der Kirchen und Gemeinden in Indonesien. Die Umstrukturierung und Umbenennung des DGI in PGI¹⁰⁹⁴ war eben jenem Bedürfnis nach innerer Mission geschuldet, um damit die Dörfer stärker zu solidarischem Zusammenhalt zu bringen.¹⁰⁹⁵ Eine Studie zur Evaluation der Arbeit des DC von 1978 wies darauf hin, dass sich viele Kirchen auch weiterhin nicht als Teil einer einzigen Landeskirche verstanden. Zu unterscheiden sei laut der Untersuchung dabei insbesondere zwischen den kleinen Frontier-Kirchen in den entlegenen Regionen in Kalimantan oder Sulawesi und den grossen mächtigen Kirchen wie der Minahasa-Kirche, der Batak-Kirche oder den grösseren christlichen Kirchen auf der Insel Java. Während in Ersteren die Partizipation an Entwicklung und an einer engeren Verknüpfung zwischen den Kirchen Indonesiens unterstützt wurde, zeigte sich bei Letzteren eine eher ablehnende Haltung, auch weil sich die grossen Kirchen auch weiterhin als selbständige Glaubensgemeinschaften verstanden. Die finanziell unabhängigen Batak-Kirchen seien beispielsweise weiterhin stärker auf die ehemaligen Missionsorden und weniger auf die Zentrale des indonesischen Kirchenrates in Jakarta ausgerichtet: "They do not seem to be particularly conscious of the wider family of churches in Indonesia, and anything emanating from the DGI Jakarta seems to be regarded with a certain suspicion."¹⁰⁹⁶

Das Prinzip Bildung für Entwicklung war ein zentraler Ansatz der Entwicklungspolitik, sowohl innerhalb des DC als auch in den anderen Abteilungen des DGI.¹⁰⁹⁷ Die Prominenz des Ansatzes erklärt sich aus der modernisierungstheoretischen Grundannahme, dass der weit verbreiteten Analphabetismus und

¹⁰⁹² ANI PGI 184 256 Department of Participation in Development-DGI. Introduction to Development Program of the Department of Participation in Development Council of Churches in Indonesia 1983-1985. Jakarta 15.9.1982, S. 10-11.

¹⁰⁹³ Diese Idee war auch innerhalb des WCC präsent und sollte an der Vollversammlung in Vancouver 1983 prominent diskutiert werden. Im Falle Indonesiens war unter dem Begriff auch ein Ansatz der erneuten Missionierung der christlichen Gemeinden zu verstehen. Unter der Flagge der inneren Mission wurden Massnahmen zusammengefasst, welche das Religionsbewusstsein der einzelnen Gemeinden wieder verstärken sollten und den gefürchteten Einfluss des Islams und des *adat* einschränken sollten (siehe dazu Kapitel C 5.3 Die Vollversammlung in Vancouver 1983 - politischer Alarmismus und 'Weltchristentum').

¹⁰⁹⁴ Siehe dazu Kapitel D 2.1 Organisation und Aufbau des indonesischen Kirchenrates.

¹⁰⁹⁵ ANI PGI 184 256 Department of Participation in Development-DGI. Introduction to Development Program of the Department of Participation in Development Council of Churches in Indonesia 1983-1985. Jakarta 15.9.1982, S. 9-12.

¹⁰⁹⁶ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 59-61. Zitat S. 61.

¹⁰⁹⁷ Aritonang. The Ecumenical Movement in Indonesia, S. 841-842.

das fehlendes Wissen über moderne Technologie oder Verwaltungsorganisation die Entwicklung in den ruralen Regionen Indonesiens hemmen würden. Aufgrund einer eher negativen Einschätzung des Ausbildungsstandes der eigenen Bevölkerung schloss sich der DGI bereits 1973 den staatlichen Bildungsmaßnahmen im Rahmen der REPELITA II an.¹⁰⁹⁸ So setzte das DC mit dem Prinzip Bildung für Entwicklung eine Idee um, die bereits an der SODEPAX Vollversammlung in Nemi von 1970¹⁰⁹⁹ diskutiert wurde. Durch die gezielte Erhöhung der Bildung der Gesellschaft sollte ein Wandel im Verhalten und den Wertvorstellungen erreicht werden. In diesen sollen so die Ansätze der JPSS¹¹⁰⁰ stärker eingebunden und angenommen werden. 1975 formulierte die Abteilung für Bildung und Entwicklung des WCC die neuen Richtlinien für ihre Bildungsansätze. Sie stand für die Umsetzung von weniger an Theorie und formaler Bildung ausgerichteten Ansätzen ein und wollte die praktische, ausserschulische Bildung fördern. Das gravierendste Problem der Bildung – sowohl in Europa als auch in Übersee – sahen die Verantwortlichen darin, dass sie von der politischen Entwicklung in den einzelnen Ländern entkoppelt war. Durch die Formalisierung der Bildungswege würden die Menschen nicht mehr lernen, sondern stattdessen einen möglichst hohen Abschluss anstreben. Eine neue Elite heranwachsen zu lassen, welche die Fähigkeiten besitzen würde, das ungerechte System zu durchbrechen und einen Wandel herbeizuführen, bedinge eine vom Staat unabhängige Bildungslandschaft.¹¹⁰¹ Die Umsetzung dieser Idee in einem Ausbildungsprogramm sollte nach der Auslegung des DC drei Stufen umfassen:

- "one is concerned about building awareness through a process of analysis of the situation and problem posing (conscientisation);
- another is mobilising people for change through a process of organising around possible solutions/answers to perceived needs;
- the third is capacitating people through upgrading of skills and training to sustain awareness building and mobilising efforts. [Hervorhebungen im Original]"¹¹⁰²

Um dieses Programm umfassend umsetzen zu können, musste der Lehrermangel in den ruralen Regionen behoben und der nötige Ausbildungsstand innerhalb der Kirchgemeinden erreicht werden.

Die Ausbildung der Lehrpersonen überliess das DC weitgehend den Behörden, plante jedoch ergänzende Massnahmen, um den Wert eines Schulbesuches oder einer Weiterbildung in Agrartechnik etc. in den Gemeinden stärker zu verbreiten. Die Arbeit des DC konzentrierte sich dafür in einer ersten Phase auf die gezielte Weiterbildung von administrativem Kirchenpersonal und von Angestellten der Pfarrämter.¹¹⁰³ Insbesondere in den ruralen Gemeinden wurde Schulbildung nicht als wichtig eingestuft und

¹⁰⁹⁸ 1973 beschloss die indonesische Regierung, sich dem ehrgeizigen Ziel zu verpflichten, jedem Kind in Indonesien Schule und Grundbildung zu ermöglichen. Ziel war es, den Analphabetismus zu überwinden, da dieser als Hauptgrund für die Rückständigkeit der Bevölkerung angesehen wurde (Prawiro. Indonesia's Struggle for Economic Development, S. 117-182).

¹⁰⁹⁹ Siehe dazu Kapitel C 2.2.1 Neue Methoden der Implementierung von Entwicklungskonzepten.

¹¹⁰⁰ Siehe dazu Kapitel C 5.2.2 *Just, Participatory and Sustainable Society* (JPSS) – Suche nach einem neuen Leitbild.

¹¹⁰¹ WCC 35.3/1.2 [s. N.]. Bericht der Sektion IV: Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft. Dok Nr. PD 36 an der 5. Vollversammlung des WCC vom 23.11-10.12.1975 in Nairobi. [Nairobi] 1975, S. 1-7.

¹¹⁰² ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 37.

¹¹⁰³ Aufgrund der eingeschränkten finanziellen Mittel der einzelnen Kirchen konnten sich nur wenige einen Pfarrer für jede Gemeinde – geschweige denn für jedes Dorf – leisten. So wurde die Aufgabe der Seelsorge oft auch von Leitern von Gebetskreisen oder Sonntagsschulen übernommen, die keine Ausbildung zum Pfarrer absolviert hatten.

viele Kinder wurden von ihren Eltern nicht zur Schule geschickt, selbst wenn eine in erreichbarer Nähe gewesen wäre. Um die regionale Kirchenleitung und die Gemeindemitglieder zu einzubinden, schuf das DC lokale Ausbildungszentren für die Weiterbildungen des Lehrpersonals. Diese ergänzten teilweise die vorhandenen RDC oder erweiterten deren Zuständigkeit. In anderen Regionen wurden diese Trainingszentren von den einzelnen Kirchen geleitet und erhielten lediglich konzeptionelle Unterstützung durch das DC.¹¹⁰⁴ Die Führungsebene des DC war sich bewusst, dass diese Art der Bildung nur langsam einen Effekt auf die Entwicklung einer Region haben würde. Dies verdeutlichte Peter Latihamallo bereits 1973 an der Entwicklungskonferenz in Malang: "Education for development means to change mentality and attitudes, which requires time and patience [...]".¹¹⁰⁵ Die Arbeit der Motivatoren in den Dörfern sollte als Katalysator für dieses Umdenken fungieren. Einige dieser Einsätze scheiterten an der mangelnden Geduld der Motivatoren, wenn das Umdenken nicht so reibungslos wie zuerst angenommen verlief. Das Prinzip Bildung für Entwicklung wurde von der Zentrale des DGI ferner als eine Alternative zu einer rein wachstumsorientierten Wirtschaftsentwicklung angesehen. Durch Erkenntnis und Bildung würden die Armen ihre eigene Situation erkennen und so die nötigen Schritte einleiten, um sich selbst zu befreien. Dabei wurde betont, dass diese Form der Erziehung zwischen Gleichberechtigten stattfinden müsse, denn das Prinzip Bildung für Entwicklung lehne die Idee der Belehrung durch Höhergestellte ab, da hierdurch der Unterdrücker die Armen und Ausgeschlossenen weiter kontrollieren könne.¹¹⁰⁶ Dieses Verständnis von Bildung unterschied sich deutlich von jenem der Missionarsschulen zur Zeit der Kolonialregierungen und der Einfluss der Welt-Ökumene wurde sichtbar. Die CCPD verstand das Prinzip Bildung für Entwicklung als systematische Bildung ausserhalb des Schulsystems, welche die Ärmsten befähigen sollte, sich in Zukunft selbst zu helfen, ihre Bürgerpflichten wahrzunehmen und als gute Christen zu leben.¹¹⁰⁷ Diese Auslegung wurde in den Programmen des DGI etwas abgeschwächt und von der direkten Verbindung mit christlichen Werten getrennt. In PARPEM wurde der Ansatz 1984 so formuliert:

"Development Education is a regular, systematic and intentional out-of-school educational program, organized within a certain period of time to enable the poor to meet their basic needs, to become self-reliant, to be able to participate, to become a dynamic power to realize social justice, and to enjoy life in its fullness."¹¹⁰⁸

Bildung wurde im Verständnis des DGI zum Ursprung des Wandels, wie er für die Befreiung der Armen notwendig sei. Trotz dem Potenzial für Konflikte, sah der DGI in dieser Befreiung eine Möglichkeit, die Unterschiede zwischen Arm und Reich zu minimieren, was das Ziel der Entwicklungspolitik sein sollte. Damit machte das DC deutlich, dass Bildung in diesem Sinne weder neutral noch unpolitisch sein könne:

¹¹⁰⁴ ANI PGI 184 257 [s. N.]. Conclusion of the Seminar on Development: Guidelines for the Churches Participation in Development During the 1980's. Jakarta 1980, S. 6-7.

¹¹⁰⁵ ANI PGI 184 254 Latuihamallo, Peter. Sociological and theological Problems in the Church's Participation in Development. Paper Nr. 09/73: Consultation of strategy for service and development DGI, Malang 28.-30.9.1973. Jakarta 20.9.1973, S. 4.

¹¹⁰⁶ ANI PGI 184 254 DC-DGI. Trends in Development Education. Jakarta Juni 1973, S. 2.

¹¹⁰⁷ ANI PGI 184 256 DGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of DGI/PARPEM Juli-Dezember 1983. Jakarta Februar 1984, S. 28.

¹¹⁰⁸ Ebd., S. 29.

"On the contrary: a comprehensive understanding of reality will exclude both particularistic propaganda as well as the naive dream that silence is identical with neutrality. Development education, therefore, is more than education for change and conflict. Changes occur daily everywhere. Conflicts are being dealt with continuously. The changes for which people have to prepare themselves are those which are necessary to create more justice in the world."¹¹⁰⁹

Die beiden letzten Punkte, die Mobilisierung der Bevölkerung und die Förderung der eigenen Kapazitäten für die Entwicklung, gehörten zu den Hauptaufgaben der Motivatoren. Die Ausbildung der Motivatoren war jedoch nur ein Teil der Aufgaben der Abteilung Bildung für Entwicklung. Weitere wichtige Ansätze waren die Erwachsenenbildung, spezielle Kurse zur Förderung von Frauen und die Hilfe für Schulabgänger ohne Abschluss. Diese Kurse sollten in den Trainingszentren oder den regionalen RDC abgehalten und auf jede Gruppe gezielt zugeschnitten werden. Dieses Kapazitätstraining für Personen, die in der formalen Schulbildung zu wenig Aufmerksamkeit erhalten hatten, wurde nur teilweise in Koordination mit den Motivatorenprogrammen ausgeführt.¹¹¹⁰

Neben dem Prinzip Bildung für Entwicklung bildete die Kooperation mit den zuständigen Behörden der Umsiedlungsprogramme (*Transmigrasi*) einen Teil der Dorfentwicklungsansätze. Das Transmigrationsprogramm war eine Regierungsinitiative mit dem Ziel, die Überbevölkerung der dicht besiedelten Inseln Java und Bali zu verringern. Geplant wurde das *Transmigrasi* bereits von der Kolonialregierung, fand unter den Technokraten der Entwicklungsbehörde BAPPENAS der *New-Order*-Regierung jedoch seine grösste Unterstützung.¹¹¹¹ Die Idee der Umsiedlung ganzer Bevölkerungsteile gab es auch unter Sukarno und wurde unter Suharto seit der REPELITA I stets miteingebunden. Obwohl viele NGOs und staatliche Beobachter das Grossprojekt vehement kritisierten und als Negativbeispiel für Modernisierungsprogramme bezeichneten¹¹¹², wurde es von internationalen Organisationen wie der Welt Bank finanziell unterstützt.¹¹¹³ Ziel des Umsiedlungsprogrammes war die Umverteilung der Bevölkerung von den dicht besiedelten Regionen in Java – insbesondere nahe der urbanen Zentren – in die unterbevölkerten Regionen der äusseren Inseln – wie etwa die ruralen Regionen der Inseln Sulawesi, Sumatra oder Papua. Kritisiert wurde nicht die Idee der Umsiedlung an sich, sondern die fehlende Umsicht bei der Zusammenstellung der neuen Gemeinschaften. Den indonesischen Behörden wurde vonseiten des DC, aber auch von anderen NGOs vorgehalten, dass sie zu viel Gewicht auf die demografische Entlastung einzelner Regionen oder Slum-Bezirken in den einzelnen urbanen Zentren legten. Die Zielgruppen für die Um-

¹¹⁰⁹ ANI PGI 184 254 DC-DGI. Trends in Development Education. Jakarta Juni 1973, S. 2-3.

¹¹¹⁰ HUA 546 589 Schekatz, Herbert. Bericht über die Sitzung des BPL-DGI 12-23.5.1977 in Bali/Kuta. [o. O.] 1977, S. 15-23.

¹¹¹¹ Fountain. Translating Service, S. 110.

¹¹¹² Guggenheim, Scott. Crises and Contradictions: Understanding the Origins of a Community Development Project in Indonesia. In: Bebbington, Anthony (Hg.). The Search for Empowerment: Social Capital as Idea and Practice at the World Bank. Bloomfield 2006, S. 111-144, hier S. 119.

¹¹¹³ Rich, Bruce. Mortgaging the Earth: The World Bank, Environmental Impoverishment and the Crisis of Development. London 1994, S. 34.

siedlungsprogramme waren mehrheitlich Arme, ungebildete Bevölkerungsschichten, die in den überfüllten Vororten der Grossstädte oder urbanen Regionen Javas keinen Platz mehr hatten, sowie Delinquenten verschiedener Art. Aufgrund der eher unklaren Zielgruppe der Umsiedlungsprogramme wurden viele Menschen transmigriert, die keine oder nur mangelhafte Erfahrung in der Landwirtschaft besaßen. Da die Startbedingungen für unerfahrene Personen oft zu hart waren, wanderten viele nach kurzer Zeit weiter und liessen sich in der Nähe von urbanen Zentren der neuen Siedlungsgebiete nieder. Dadurch verschob sich das Problem der regionalen Überbevölkerung und unstrukturierten Siedlungsbildung in der Nähe von urbanen Zentren lediglich von Java in andere Regionen. Problematisch war zudem die fehlende Einbindung der lokalen Behörden und der einheimischen Bevölkerung – insbesondere in der Phase der ersten Umsiedlungsprogramme. Beide wurden in der Planungs- und Vorbereitungsphase weitgehend ausgeschlossen. Weil nicht alle existierende Dörfer in den oft abgelegenen Transmigrationsgebieten im zentralen Register in Jakarta erfasst waren, existierten an vielen Orten bereits lokale Dorfgemeinschaften. Entsprechend entstanden vielerorts Probleme mit Bodenbesitz, Nutz- oder Fangrechten, was zu Streitigkeiten und Spannungen zwischen den neuen Siedlern und der lokalen Bevölkerung führte. Dies hätte durch Einbezug der lokalen Behörden oftmals verhindert werden können.

Ein wichtiger Schritt zur Vermeidung von Konflikte war die neue Migrationspolitik, die in einem Präsidialerlasse im Jahr 1972 festgelegt wurde. Neu sollte nicht nur die Entlastung der Übervölkerung in Java berücksichtigt werden, sondern auch die regionale Entwicklung des Siedlungsgebietes. Entsprechend verlagerte sich der Schwerpunkt von einem demografischen zu einem stärker sozioökonomischen Ansatz. In der Vorbereitung sollten die Bedürfnisse der Region in Kooperation mit den lokalen Behörden abgeklärt und eine entsprechende Entwicklungsstrategie erarbeitet werden. Entsprechend den Bedürfnisse der Zielregion sollten dann die Teilnehmer der Umsiedlungsprogramme ausgewählt werden.¹¹¹⁴

In Zahlen blieb die Umsiedlungspolitik unter der Regierung Suhartos vorerst hinter der beabsichtigten Wirkung zurück. Bis Ende der 1970er-Jahre wurden nur etwa 250'000 Familien umgesiedelt, was bei einem durchschnittlichen jährlichen Bevölkerungswachstum von 2 Millionen Menschen kaum zu einer nennenswerten Entspannung in den Ballungsräumen führte. Ende der 1970er-Jahre gelang es den Vertretern der *New-Order*-Regierung, die Transmigration als einen Teil der Massnahmen zur Entwicklung der äusseren Inseln einzubringen und von internationalen Organisationen wie der Weltbank dafür umfassende Unterstützung zu erhalten. Ein grosser Teil des für die Umsiedlung nötigen Ausbaus der Infrastruktur in diesen Regionen wurde durch diese internationale Unterstützung finanziert. Die Weltbank investierte in den 1980er-Jahren etwas über 635 Millionen US-Dollar in diese Programme und von 1979 bis 1989 wurden dadurch insgesamt beinahe 600'000 Familien umgesiedelt.¹¹¹⁵

¹¹¹⁴ HUA 1134 1426 [Abels, B. (ICCO)]. Zoeken naar nieuwe wegen – ICCO en Indonesie: Diskussienota Februar 1982. [o. O.] Juli 1981, S. 44-46.

¹¹¹⁵ Kümmerle, Ulrich, Norbert von der Ruhren. Entwicklungsräume in den Tropen und Subtropen. Stuttgart 1998, S. 112-114.

Bereits 1963, gab es Pläne für umfassende Umsiedlungsprogramme. Die Behörden versprachen den Umsiedlungswilligen finanzielle Unterstützung und ein Stück Land am neuen Wohnort. Allerdings konnten die zuständigen Stellen die versprochenen Kredite für Nahrungsmittel, Saatgut und Baumaterial bereits im nächsten Jahr nicht mehr garantieren und das Programm wurde vorzeitig beendet. Ab 1966 gab es einen zweiten Anlauf für ein umfassendes Umsiedlungsprogramm nach demselben Muster, allerdings nun in Kooperation mit den religiösen Institutionen. Die christlichen Kirchen und der DGI arbeiteten mit den Behörden zusammen und übernahmen die Kosten für die Vorbereitung der Transmigranten auf die Umsiedlung. Die christlichen Organisationen übernahmen dabei die Ausbildung der Transmigranten, den Transport zu den neuen Wohnorten und die Bereitstellung von Werkzeug und Saatgut. Den Transmigrationswilligen wurde Land zur Verfügung gestellt und zudem der Ausbau der Infrastruktur in ihren neuen Siedlungsgebieten versprochen.¹¹¹⁶ Nach der Umstrukturierung der Abteilungen des DGI übernahm PELPEM zusammen mit der staatlichen Abteilung für Transmigration die begonnene Arbeit und zusammen bauten sie die Kooperation weiter aus. Trotz der engen Zusammenarbeit kritisierten die Verantwortlichen von PELPEM die staatliche Umsiedlungspolitik in vielen Punkten. Insbesondere das Ungleichgewicht in der Kostenübernahme wurde kritisiert. Während die Bettler und Tagelöhner aus Jakarta und anderen grossen Städten die Kosten der Umsiedlung und den Materialtransport finanziert bekamen, wurde dies den landlosen Bauern aus den umliegenden Dörfern nicht gewährt. So konnten sich viele der ärmeren Bauern – die das Wissen und die Erfahrung für die Landwirtschaft mitgebracht hätten – sich eine Umsiedlung nicht leisten. Hier sprang bei christlichen Familien die Kirche ein und half den Umsiedlungswilligen durch Deckung der Reisekosten. Im Falle der Umsiedlungsprogramme für die arme Bevölkerung aus den urbanen Zentren kritisierten die Verantwortlichen von PELPEM insbesondere die fehlende Ausbildung zur Vorbereitung der Umsiedlung. Für die Angehörigen der christlichen Gemeinden übernahm PELPEM die Ausbildung in Landwirtschaft, Viehhaltung, Schreinerei oder anderen benötigten Fähigkeiten. 1975 hatte CICARWS 165 Familien (ca. 540 Personen) bei der Migration unterstützt, angestrebt waren für dieses Jahr jedoch 300 Familien. Dass die angestrebten Zahlen nicht erreicht werden konnten, schrieben die Mitarbeitenden von PELPEM der Einschränkung durch die Behörden zu. Diese würden – laut Bericht von PELPEM – das Kontingent der Umsiedlungsplätze für Personen, die nicht durch die Regierungsprogramme umsiedelten, beschränken.¹¹¹⁷ Die Abhängigkeit der Programme von den Entscheidungen der Behörden beeinflusste die Arbeit von PELPEM zunehmend, denn nicht nur das Kontingent, sondern auch der Zeitpunkt der Umsiedlung wurde dadurch fremdbestimmt.¹¹¹⁸

¹¹¹⁶ HUA 655-1.68 Probowinoto, B. Memorandum: Transmigratie in Indonesië. Genf 11.8.1967, S. 2-6.

¹¹¹⁷ ADE BfdW P5183 Departement on Service and Development. Report of the Central Java - South Sumatra Transmigration Program. Jakarta 24.4.1976, S. 1-2.

¹¹¹⁸ Dieses Problem wurde auch 10 Jahre später in den Berichten betont: "Participation of the churches/Christians institutions in mental and skill training courses for transmigrants is well recognized by the Government. Unfortunately, the Government as the responsible body to decide about departure schedule very often creates uncertainty about the time of departure, so that

Um trotz diesen Einschränkungen funktionierende Dorfgemeinschaften zusammenstellen zu können, passte PELPEM die Ausbildung der einzelnen Gruppen an. Mit der Zeit entstanden unterschiedliche Trainingsprogramme und Gruppenzusammensetzungen, je nach Region, in welcher die Menschen angesiedelt werden sollten. So wurden in denjenigen Regionen, in denen bereits eine gewisse Infrastruktur vorhanden war, mehrheitlich homogenere Gruppen aus Fischern, Landwirten und Schreibern angesiedelt. In Regionen wie Papua, in denen nur wenige Strukturen vorhanden waren, versuchte die Kirche zudem, Pfarrer und Kirchenpersonal für den Aufbau einer Kirchgemeinde oder medizinisch ausgebildetes Personal für den Aufbau eines Gesundheitspostens mitzuschicken.¹¹¹⁹ Ausserdem erweiterte die Kirche ihren Fokus und förderte gezielt die einheimische Bevölkerung in den Transmigrationsregionen, damit diese nicht durch die besser ausgebildeten Transmigranten an den Rand der Gesellschaft gedrängt wurden. Trotz solcher Massnahmen kam es in den Transmigrationsdörfern vielfach zu Zusammenstössen und Konflikten zwischen den Neuankömmlingen und den Alteingesessenen. Die zentralen Probleme waren dabei die Angst vor einer Javanisierung und vor der Ausgrenzung der einheimischen Bevölkerung sowie die nicht erfüllten Hoffnungen der Zuzügler auf ein besseres Leben. Insbesondere in den christlichen Regionen bestand zudem das Problem, dass die Christen aus Java und Bali meist ihre eigene Liturgie und ihre eigene Kirche mitbrachten und sich entgegen der Erwartung der Kirchen in den Transmigrationsgebieten nicht denselben anschlossen. Um all diese Probleme möglichst gering zu halten, engagierten sich die Kirchen nach der erfolgreichen Transmigration weiter in den neu entstandenen Gemeinden, um Harmonie zwischen den Gruppen herzustellen.¹¹²⁰

1.3 Einzelne Entwicklungsprojekte

Neben dem grossangelegten Entwicklungsprogramm der Dorfentwicklung durch die Arbeit der Motivatoren erfüllten die Entwicklungsabteilungen des indonesischen Kirchenrates weitere Entwicklungsprojekte, von denen hier exemplarisch einige aufgezeigt werden sollen. Dies soll kein vollständiger Überblick sein, sondern einen Einblick in die Breite der Entwicklungsarbeit des DGI geben. Nicht berücksichtigt wurden hier die sozialen Dienste der Kirchen sowie die umfassenden Projekte der Universitäten. Ein Grossteil der Gelder für Entwicklungsprojekte floss in den Aufbau der grossen christlichen Universitäten in Jakarta oder Surabaya. Die einzelnen Lehrstühle wurden über Programme aus den Geberländern finanziert und zum Beispiel der Aufbau der Medizinischen Fakultät der Universität Sataya Wacana wurde

the transmigrants may have to wait a longer time after passing the training courses before they can go to the new land of hope." (ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM Juli - Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 18).

¹¹¹⁹ Siehe dazu auch: Rutherford, Danilyn. Laughing at Leviathan: Sovereignty and Audience in West Papua. Chicago 2012.

¹¹²⁰ ANI PGI 184 256 DGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of DGI/PARPEM Juli-Dezember 1983. Jakarta Februar 1984, S. 23-27.

mehrheitlich von EZE und der ICCO finanziert.¹¹²¹ Gegen Ende der 1980er-Jahre begann der PGI, einen Kriterienkatalog zur Qualitätssicherung der in den äusseren Inseln entstehenden christlichen Universitäten auszuarbeiten. Dies wurde umso wichtiger, weil der Zugang zu den guten Universitäten auf Java für die Bevölkerung aus den äusseren Inseln durch zunehmende Restriktionen verunmöglicht wurde. Durch die Einschränkungen konnte nur noch ein kleines Kontingent von nicht in Java lebenden Studierenden die angesehenen Universitäten in Java besuchen. Die Bildungsbehörde verwies auf die neu entstandenen Universitäten in den einzelnen Regionen. Allerdings konnte die Qualität der Bildung oft nicht mit jener in Java mithalten. Das Programm der katholischen Kirchen zum Aufbau eigener Universitäten war bereits angelaufen und brachte die protestantischen Kirchen in Zugzwang.¹¹²²

1.3.1 *Kom Over de Brug – Eine Spendenaktion mit Folgen*

Im März 1968 rief die protestantische Kirche der Niederlande im niederländischen Fernsehen zu einer Spendenaktion für die Kampagne *Kom Over de Brug* (KOB) auf. Unter dem Slogan *Kerken helpen Kerken* wurden Hilfsgelder für Kirchen in Übersee gesammelt. Die Organisatoren von KOB hatten auf ca. 2 Mio. US-Dollar (7 Mio. NLG) gehofft und insgesamt für etwa 5 Mio. US-Dollar (20 Mio. NLG) Projekte vorbereitet. Die Spendenaktion brachte ihnen jedoch insgesamt über 8 Mio. US-Dollar (29 Mio. NLG) ein, von denen insgesamt fast 3,5 Mio. US-Dollar (12 Mio. NLG) nach Indonesien flossen. Damit erhielt Indonesien mit Abstand die meiste Unterstützung aus dieser Spendenaktion. Das Ziel der ersten Kampagne (KOB I) war hauptsächlich der Aufbau von Kirchen und die theologische Ausbildung der zukünftigen Geistlichen in den einzelnen Gemeinden in Übersee. Nur etwa 20% des Betrages wurden für Gesundheit- oder Landwirtschaftsprojekte ausgegeben. Am 15. Dezember 1972 wurde der Spendenaufruf KOB II gestartet und anstelle der erwarteten 14 Mio. US-Dollar (50 Mio. NLG) wurden 16,5 Mio. US-Dollar (59 Mio. NLG) gespendet.¹¹²³ Aufgrund der Höhe der Spenden und der Kampagne von KOB I nur wenige Jahre zuvor wurden – auch in Anlehnung an die Diskussion in Montreux¹¹²⁴ – die Spenden von KOB II nicht mehr in den Aufbau der Kirchgemeinden, sondern in Entwicklungsprojekte in den einzelnen Regionen geleitet. Bereits bevor die Spendenaktion 1972 lanciert wurde, hatten deren Verantwortlichen alle Kirchen aufgefordert, Projektanträge einzureichen. Im Unterschied zur Aktion KOB I wurde 1972 auch die katholische Kirche zur Kooperation eingeladen und dazu aufgefordert, Projektanträge einzureichen.¹¹²⁵

¹¹²¹ Siehe zum Beispiel: HUA 655-1.7- (Projekt F/a/28 KOB II) Dossier: Medische fakulteit Universitas Kristen Indonesia (UKI) de Djakarta. 1970-1975.

¹¹²² HUA 1134 4108 Diliger, Otto. Protokoll zur Sitzung des Exekutivausschusses EUKOMINDOS vom 16.6.1987 in Arnheim/Holland. [o. O.] [1987], S. 2.

¹¹²³ Karel Steenbrink, *The Power of Money*, 2010, S. 118-119.

¹¹²⁴ Siehe dazu Kapitel C 3.1 Die Montreux-Trilogie.

¹¹²⁵ HUA 655 3546 Bos, Jan. *Kom Over de Brug 1972: Evaluerende Kanttekeningen bij een Aktie*. Oegstgeest Juni 1973, S. 1-9.

Die Herausforderung für die Projektanträge an KOB II waren die Voraussetzungen, die vom Spendenkomitee gefordert wurden. Diese entsprachen den erst kürzlich in Montreux formulierten Ideen der partizipativen Entwicklungsprojekte. Trotz dieses Ansatzes und dem Wunsch nach niederschweligen Anträgen und partizipativen Ideen, plädierte die Leitung der Kampagne dafür, dass die Auswahl der einzelnen Projekte in der Zentrale in Europa stattfinden sollte, da eine Entscheidungsfindung auf lokaler Ebene die Situation verkomplizieren würde. Die einzelnen lokalen Organisationen (Kirchenräte, Bischofssynode etc.) sollten jedoch ein Vetorecht erhalten, sollten eingereichte Projekte nicht ihren lokalen Ansätzen oder Richtlinien entsprechen.¹¹²⁶

Die eingereichten Anträge umfassten Projekte für den Bau von Infrastruktur wie z.B. Strassen oder Staudämme, für den Aufbau von Ausbildungseinrichtungen und der Ausarbeitung von Lehrplänen sowie Projekte für die Unterstützung von Flüchtlingen oder politischen Widerstandsbewegungen.¹¹²⁷ Angenommen wurden 744 Projekte von über 40 unterschiedlichen Organisationen. Die meisten dieser Organisationen reichten zwischen 3 und 15 Einzelanträgen ein, andere jedoch 40 oder mehr. Ein Ausnahmefall waren die 277 Einzelprojekte des niederländischen *Centraal Missie Commissariaat*. Insgesamt reichten die protestantischen Antragssteller fast 70% der Anträge ein, die katholischen hingegen nur etwa 25%. Die übrigen 5% waren entweder Kooperationsprojekte zwischen katholischen und protestantischen Organisationen oder staatliche Anträge. Der WCC bzw. die Unterabteilungen CMC, PCR und CCIA reichten insgesamt 43 Anträge ein, die Organisation *Bisschoppelijke Vastenactie* (Bischöfliche Fastenaktion) stellte mit 60 Projekten die meisten Anträge von der katholischen Seite. Weitere Organisationen mit einer hohen Anzahl an Anträgen waren der *Raad voor de Zending* (43), die Mission der reformierten Kirche der Niederlande (50) und die katholische Organisation MIVA (32), die für den Aufbau eines Transportnetzes für Missionsangestellte zuständig war.¹¹²⁸

Die im Rahmen von KOB II in Indonesien umgesetzten Projekte waren unterschiedlich. Insgesamt wurden 24% der Einnahmen allein für Indonesien eingesetzt und von total 744 Projekten waren 168 in Indonesien angesiedelt. Die Leitung der KOB II-Kampagnen wollte das Geld zu gleichen Teilen an die protestantische und die katholische Gemeinschaft in Indonesien verteilen, was jedoch zu ersten Auseinandersetzungen führte, da fast zwei Drittel der Christen in Indonesien Protestanten waren.¹¹²⁹ Um einen Konflikt zu vermeiden, entschieden sich die Verantwortlichen in Indonesien dazu, einen Grossteil des für die katholische Seite gedachten Anteils in interreligiöse Projekte zu stecken, die eine engere Kooperation zwischen den katholischen und den protestantischen Kirchgemeinden in Indonesien bewirken sollten.¹¹³⁰

¹¹²⁶ Ebd., S. 1-8.

¹¹²⁷ Für eine Liste der 744 angenommenen Projekte siehe: HUA 655-1 54, Stichting 'Kom Over de Brug' 1968-1988.

¹¹²⁸ HUA 655 3545 van Weelie, T. Het rapport van de Projektenkommissie. Bericht Nr. KOB 72/59. Oegstgeest 6.4.1972, S. 1-3.

¹¹²⁹ Steenbrink. The Power of Money, S. 119.

¹¹³⁰ HUA 655 3545 van Weelie, T. Het rapport van de Projektenkommissie. Bericht Nr. KOB 72/59. Oegstgeest 6.4.1972, S. 4-7.

Ein grosser Teil der für Indonesien bestimmten Gelder wurde für die Unterstützung der ersten Transmigrationsgruppen und den Aufbau der Medizinischen Fakultät der christlichen Universität in Jakarta genutzt. Insbesondere Letzteres sprengte die veranschlagten Kosten bereits nach wenigen Jahren. Während die Gelder aus dem Spendenaufruf KOB II am Ende nur einen kleineren Teil der Kosten deckten, waren sie zentral für die Anschubfinanzierung des geplanten Ausbaues der bisher eher kleinen Medizinischen Fakultät. Von deren Leitung wurde ein Antrag für die Finanzierung des nötigen Ausbaus der Fakultät (die seit 1962 bestand und seit der Gründung kaum renoviert wurde) und für die Modernisierung der Gerätschaften eingereicht. Die steigende Anzahl Studenten überstieg die Kapazität der vorhandenen Infrastruktur – die Folgen waren überfüllte Hörsäle, Mangel an Unterrichtsmaterialien und fehlende Arbeitsplätze für die praktische Ausbildung. Mit Unterstützung der Behörden plante die Fakultät den Bau eines neuen Gebäudes für das Universitätsspital, so dass das alte als Studiengebäude genutzt werden konnte. Dafür beantragte die Universitätsleitung bei KOB II 150'000 US-Dollar (500'000 NLG). Neben dem Ausbau und der Einrichtung der Hörsäle und medizinischen Labors wurden auch Gelder beantragt, um medizinisches Personal in die äusseren Regionen auszusenden.¹¹³¹ Die Regierung unterstützte die Fakultät, forderte jedoch von jedem fertig ausgebildeten Arzt einen drei jährigen Einsatz ausserhalb der grossen Städte Javas. Dieser Dienst wurde als eine Art Rückzahlung für vergünstigte Studiengebühren angesehen und war für Ärzte, die in Jakarta praktizieren wollten, eine Pflicht. Das Problem dieses Programms war, dass die Finanzierung von Reisekosten, Ferienzeiten oder Aufenthalt der Familie am Einsatzort nicht gedeckt war. Durch diesen Mangel wurden die Stellen in den weiter entlegenen Regionen kaum je besetzt. Um diese Posten attraktiver zu machen, beantragte der DGI, stellvertretend für die Medizinische Fakultät, 120'000 US-Dollar (390'000 NLG).¹¹³² Im Laufe der Zeit wurde das Projekt immer grösser und die Beiträge aus KOB II-Geldern (270'000 US-Dollar) machten nur noch einen kleinen Teil der Finanzierung aus. Aufgrund der schlechten Koordination und Verständigung zwischen den einzelnen Partnern des Projekts – neben den indonesischen Kirchen und der Regierung beteiligten sich auch die ICCO, die *Christian Medical Commission* (CMC) des WCC und diverse säkulare Organisationen wie der IWF an dem Projekt – beliefen sich die Gesamtkosten schlussendlich auf insgesamt etwas über 8 Millionen US-Dollar, von denen nur etwa 800'000 von den Kirchen in Indonesien und den indonesischen Behörden selbst getragen wurden.¹¹³³

Neben dem grossen Projekt zum Aufbau der Medizinischen Fakultät wurde ein weiterer Teil der Gelder von KOB II für infrastrukturelle Projekte beantragt, von denen einige hier exemplarisch genannt werden

¹¹³¹ HUA 655-1.7 (Projekt F/a/28 KOB II) Dossier: Medische fakulteit Universitas Kristen Indonesia (UKI) de Djakarta. 1970-1975.

¹¹³² HUA 655-1.7 (Projekt F/a/28 KOB II) KOB II. Fonds om de uitzending van Indonesische deskundigen naar afgelegen gebieden te vergemakkelijken. Antrag Nr. 202/71. [o. O.] 1971.

¹¹³³ HUA 655-1.7-(Projekt F/a/28 KOB II) Bos, J. UKI-Projekt Djakarta: Bouw van de eerste fase van een medische faculteit voor de Chr. Universiteit (UKI) te Djakarta. Bericht: Committee Meeting 24.9.1070 und 1.-2.10.1970. [o. O.] 8.10.1970., S. 1-6.

sollen. In Timor sollte eine Brücke gebaut werden, um die fruchtbaren Regionen mit der Küste zu verbinden. Aufgrund der zeitweise überfluteten Strassen war es nicht immer möglich, die Ernte mit Autos zu den Frachtschiffen in den Häfen zu transportieren. Der Transport der Güter durch Lasttiere kostete jedoch zu viel Zeit und war dadurch zu ineffizient, sodass die Bauern einen grossen Verlust machten. Der Projektantrag sah vor, dass die lokalen Kirchen und die Bevölkerung den Bau der Strasse (*gotong royong*) übernehmen würden. Die beantragten 6000 US-Dollar (19'000 NLG) sollten die Kosten für die benötigten Experten für die Sprengung von gefährlichen Felsen über der Strasse und für den Bau einer Brücke über den Fluss decken.¹¹³⁴

Die technische Schule für Schreiner und Mechaniker in Manado beantragte finanzielle Unterstützung für den Ausbau ihrer Werkstatt und der Schlafsäle sowie Hilfe bei der Anschaffung von Maschinen. Ausserdem beantragte die Schule Gelder für die Verbesserung ihres Curriculums, denn zu dieser Zeit erfüllte die Schule noch nicht die nötigen Standards für die staatliche Anerkennung der Ausbildung. Dadurch erhielten die dort ausgebildeten Schüler kein Abschlussdiplom und konnten damit keine technische Mittelschule besuchen. Insgesamt wurden ca. 9000 US-Dollar (30'000 NLG) beantragt.¹¹³⁵

Ein weiteres infrastrukturelles Projekt war der Bau eines Staudammes in Tabula, Nord-Sulawesi, um das Gebiete rund um Manado vor Überschwemmungen zu schützen. Geplant war das Projekt bereits zu Kolonialzeit, konnte jedoch aufgrund der Besetzung durch die Japaner nicht ausgeführt werden. Der nun wieder aufgenommene Plan wurde an die modernere Technik angepasst und sollte zusätzlich zum Hochwasserschutz die Möglichkeit Strom zu erzeugen bieten. Beantragt wurde eine finanzielle Unterstützung durch KOB II von ca. 20'000 US-Dollar (65'000 NLG).¹¹³⁶

Andere Anträge wurden genutzt, um einzelne grössere Investitionen zu unterstützen. Als Beitrag für den Aufbau einer neuen Handelsroute zwischen den Molukken und West-Papua und die dafür benötigten Schiffe wurden 26'000 US-Dollar (85'000 NLG) beantragt. Durch die Verstaatlichung der Handelschifffahrt nach der Unabhängigkeit Indonesiens wurden die Verbindungsrouten neu organisiert, was zu einer zunehmenden Marginalisierung der Häfen der Molukken führte. Dieser Entwicklung versuchten die lokalen Kirchen entgegenzuwirken und ihre Region durch neue Schiffsverbindungen wieder besser zu vernetzen.¹¹³⁷ Die Organisation *Missionary Aviation Fellowship* (MAF) hatte bereits in verschiedenen Regionen ein Netzwerk aus Fluglinien zur Versorgung der einzelnen Missionen oder abgelegenen Regionen aufgebaut. 1971 hatten sie die Zustimmung der lokalen Behörden in Kalimantan und der indonesischen Zentralregierung in Jakarta für den Aufbau einer neuen Verbindung ins Inland Kalimantans erhalten. Um diese aufzubauen, wurde finanzielle Unterstützung für den Bau eines Flugzeughangars und

¹¹³⁴ HUA 655-1.15 (Projekt-Nr. 15 J/a/2) Nahak, Romo Mundus (CMC). Bouw van twee economisch vitale bruggen in het BETUN-gebied. Atamua 5.8.1971.

¹¹³⁵ HUA 655-1.25 (Projekt j/d/214) Jajasan, Andreas. Technische opleiding voor Manado. Projekt CMC-354. Manado 1971.

¹¹³⁶ HUA 655-1.25 (Projekt j/d/203) Bisdom Manado. Hulp voor stuwdam in Tabulo. Projekt CMC-333. Manado 1971.

¹¹³⁷ HUA 655-1.36 (Projekt f/f/16) Dueling, Th. (MIVA-Missie verkeersmiddelen Aktie). En Jaarverslag van K. Bakti. Ambon 1972.

den Kauf eines Flugzeuges benötigt. Ausserdem sollte ein erfahrener Pilot angestellt werden, um das lokale Personal auszubilden. Für dieses Projekt beantragte die MAF ca. 65'000 US-Dollar (210'000 NLG) von KOB II.¹¹³⁸ Doch nicht nur Geld für Maschinen und moderne Technik wurde beantragt, sondern zudem ca. 6000 US-Dollar (20'000 NLG) für den Aufbau einer Bibliothek¹¹³⁹ für ein Internat auf Nias oder die Finanzierung des Drucks von christlichen Liedersammlungen¹¹⁴⁰ für die evangelische Kirche in Timor (7500 US-Dollar, 25'000 NLG).

Durch das breite Spektrum der KOB II-Projekte wurde nicht allen Einzelprojekten gleich viel Aufmerksamkeit zuteil und einige wurden gar nicht umgesetzt. So berichteten Van Berge, Bond und Halsema in einem gemeinsamen Reisebericht 1976 von den Problemen, die Projekte zu realisieren. Von den fünf in Süd-Sulawesi geplanten Projekten war bis zum Zeitpunkt des Besuches nur der Kauf von Rinderherden in der Region Kappung in Angriff genommen worden. Ein geplantes Ausbildungszentrum konnte wegen fehlender Baugenehmigung von den Behörden noch nicht begonnen werden, diese wurde jedoch in Kürze erwartet. Von den anderen drei Projekten sei jedoch nichts zu sehen. Die zentralen Probleme machten die Besucher in der Arbeitsweise des DC und der Koordination der Arbeiten zwischen der Zentrale und dem Einsatzort aus. Die Projekte sollten mit Unterstützung eines Projektleiters des DC umgesetzt werden. Als dieser nach einem Jahr eingearbeitet war und die Situation kannte, wurde er von der DGI-Zentrale abberufen und ein neuer Projektleiter ernannt, der wiederum eingearbeitet werden musste. So wurden die einzelnen Projekte nie umfassend in Angriff genommen. Ein weiteres Problem der Arbeitsweise des DC wurde dabei ebenfalls sichtbar. Wenn die Gesamtkosten eines Projektes auf 24'000 US-Dollar (10 Mio. Indonesische Rupiah – IDR) geschätzt wurden, begann das DC bereits bei der finanziellen Absicherung von 10'000 US-Dollar (4 Mio. IDR) mit der Realisierung des Projektes, ohne sicherzustellen, dass die übrigen 14'000 US-Dollar (6 Mio IDR) zugesichert werden konnten. So entstanden viele angefangene, aber nie beendete Projekte.¹¹⁴¹ Die Projekte des KOB II waren für dieses Problem regelrecht prädestiniert, da die angenommenen Projektanträge meist nur einen Teil des Gesamtbudgets abdeckten, jedoch genug, damit erste Arbeiten in Angriff genommen werden konnten.

Ähnliche Kritiken kamen aus vielen anderen Regionen, worauf die Leitung des KOB zu reagieren versuchte. Trotz der bestehenden Schwierigkeiten und der schleppenden Umsetzung der einzelnen Projekte wurde Ende 1974 über eine dritte KOB-Spendenaktion diskutiert. Diese wurde jedoch am Ende nie umgesetzt, da sich nur noch wenige der noch an KOB II beteiligten Organisationen für eine erneute Durchführung aussprachen. Die Rückmeldungen auf die Anfragen um eine weitere Beteiligung waren

¹¹³⁸ HUA 655-1.90 (Projekt c/12) Missionary Aviation Fellowship. Vliegtuig, hangar etc., t.b.v. East Kalimantan. [o. O.] 1972.

¹¹³⁹ HUA 655-1.25 (Projekt j/d/197) [van Tilburg]. Oprichting van bibliotheek op eiland Nias. Projekt CMC-324. [o. O.] 1971.

¹¹⁴⁰ HUA 655-1.78 (Projekt b/179) [Evang. Kirche NTT]. Bijdrage voor drukkosten van kerkelijke liederenbundels. Jakarta [1971].

¹¹⁴¹ HUA 1134 577 van Berge, P.G.; P. Bons; Willem van Halsema. Sulawesi Reisrapport 17.4.-[15.].5.1976. Dok. Nr. ZC 76/709. [o. O.] 1976, S. 3-5.

eher verhalten und rieten von einer erneuten Durchführung ab, da sich die Probleme der Umsetzung bei KOB II deutlich gezeigt hätten. Neben der Umsetzung wurde auch die fehlende Partizipation der lokalen Kirchen kritisiert und der Leiter des CCA betonte seine Bedenken, dass durch solche Sammelaktionen die Spenden für breiter angelegter Entwicklungspläne nicht weiter finanziert würden.¹¹⁴² Jan Bos kritisierte in seinem Bericht zudem, dass die einzelnen Projekte eine merkwürdige Mischung "von Opas Mission und dem Elend von morgen"¹¹⁴³ seien –entweder zu nahe an der alten Form der Mission oder zu weit weg von der Arbeit der Kirchen. Weder die alte Mission, noch die reine Wirtschaftshilfe wie sie in einigen Anträgen der KOB II zu finden war, würde der Entwicklungsvorstellung der Ökumene und der Kooperation entsprechen – wie sie gerade in den Niederlanden durch die ICCO stark hervorgehoben wurde.¹¹⁴⁴ Im Endeffekt wurde KOB III lange diskutiert, jedoch nie in grossem Stil umgesetzt.

Insgesamt spiegelte die Kritik an den einzelnen Projektplänen, die durch KOB I und II umgesetzt wurden, die sich verändernde Ausrichtung der Entwicklungspolitik in den Jahren zwischen 1968 und 1972 wider. Während bei KOB I 1968 kaum Einwände gegen die tendenziell missionarischen Ideen des Kirchenbaus und der Verbreitung des Glaubens nach europäischem Vorbild erhoben wurden, mussten die Projektanträge bei KOB II die in Uppsala und Montreux vereinbarten Richtlinien für christliche Entwicklungsprojekte erfüllen.¹¹⁴⁵

1.3.2 Gesundheitsdienst – Beispiel Minahasa und West-Papua

Der Gesundheitsdienst der christlich-evangelischen Kirche der Region Minahasa (*Gereja Masehi Injili Minahasa* – GMIM) wurde bereits um 1900 von den Missionaren der niederländischen Missionsgesellschaft aufgebaut und stetig weiter ausgeweitet. Während der Besetzung der Japaner im zweiten Weltkrieg¹¹⁴⁶ wurden einige der Spitäler beschlagnahmt und später in die Hände des indonesischen Staates übergeben. Als Reaktion darauf gründeten die grossen christlichen Kirchen in der Region das Bethesda Krankenhaus. Dieses bestand vorerst aus einem Spital und einer Mutterschaftsklinik. Mit der Zeit sollte es jedoch zu einem Gesundheitsnetzwerk ausgebaut werden, das neben den bestehenden Zentren auch ein Netzwerk kleinerer Spitäler und Entbindungsstationen (*Rumah Bersalin*) in den unterschiedlichen

¹¹⁴² HUA 655 3547 Brief von Yao Kim Hao (Generalsekretär des CCA) an die Leitung von KOB. Singapur 25.3.1975, S. 1-4.

¹¹⁴³ Also eine Mischung aus der alten Idee von Mission und der neuen Interpretation von Mission als Entwicklung und Beitrag an eine gemeinsame Kirche (HUA 655 3546 Bos, Jan. Kom Over de Brug 1972: Evaluerende Kanttekeningen bij een Aktie. Oegstgeest Juni 1973, S. 45).

¹¹⁴⁴ HUA 3125 39 de Zeeuw, R.; J. Filius. Nogmaals Over de Brug? Memorandum van het bestuur van KOB aan de beleidsorganen van de in KOB participerende kerken en organisaties inzake: besluitvorming inzake eventueel vervolg op de aktie KOB 1972. [Utrecht] 5.11.1975, S. 1-18.

¹¹⁴⁵ HUA 655 3544 [Kom Over de brug]. Criteria for Projects of the "Kom Over de Brug II" campaign. Utrecht 8.4.1971.

¹¹⁴⁶ Siehe dazu: Mark, Ethan. Japan's Occupation of Java in the Second World War: A Transnational History. London 2018. Satō, Shigeru. War, Nationalism and Peasants: Java under the Japanese Occupation, 1942-45. London 2015; Rummelink, Willem G. J. The invasion of the Dutch East Indies. Leiden 2015; Dhont, Frank. Outlasting Colonialism: Socio-Political Change in the Javanese Principalities under the Japanese Occupation of Indonesia During World War II. New Haven 2013.

Regionen umfassen sollte.¹¹⁴⁷ Problematisch war aber nicht nur die Finanzierung der einzelnen Spitäler, sondern auch die logistische Koordination zwischen den einzelnen Kliniken und das Fehlen von medizinischem Fachpersonal. Um Letzteres zu beheben, wurde bereits 1964 die *Christian Foundation for General Health* (*Yayasan Kristen untuk Kesehatan Umum – YAKKUM*) gegründet. Diese Einheit sollte die Basis für die christliche Gesundheitsversorgung bilden und in den einzelnen Regionen ein Netzwerk aus Gesundheitszentren, Geburtskliniken und Spitälern aufbauen. Als die Regierungsbehörden 1966 die Kirchen dazu drängten, die ehemaligen Missionsspitäler wieder zu übernehmen, wandte sich der DGI an die Gesundheitskommission des WCC und bat um eine Einschätzung der Lage. Trotz der Empfehlung aus Genf, aufgrund der hohen finanziellen Mehrbelastung der Kirchen in Indonesien nicht in den Gesundheitssektor zu investieren, entschied sich der DGI 1967 für die Übernahme und den Ausbau des eigenen Gesundheitssystems.

Um eine möglichst breite regionale Abdeckung zu erreichen, wurde ein Netzwerk von Gesundheitsposten in ausgewählten Dörfern und Spitälern auf Distriktebene aufgebaut. Die Gesundheitsposten, in denen entweder permanent (wenn der Posten ein dicht besiedeltes Einzugsgebiet mit entsprechend vielen Einwohnern hatte) oder an einzelnen Tagen (bei wenig besiedeltem Einzugsgebiet) medizinisches Personal anwesend sein sollte, dienten zur Erstversorgung in den Dörfern im Notfall und zur Behandlung von Verletzungen und Krankheiten sowie zur Versorgung von Mutter und Kind.¹¹⁴⁸ In die Spitäler der Distrikte sollten nur Patienten mit Krankheiten oder Verletzungen, die eine längere Behandlung oder einen operativen Eingriff nötig machten, weitergeschickt werden.¹¹⁴⁹

Um die dringend benötigten Fachkräfte zu finden, entwickelte die GMIM ein Programm zur gezielten Ausbildung von Gesundheitskadern und Fachkräften für die Versorgung in den Gesundheitszentren. Die in diesem Programm ausgebildeten Fachkräfte absolvierten kein Medizinstudium, wie es an den Universitäten in Jakarta oder Makassar bereits angeboten wurde, mussten jedoch auch nicht die dazu nötige Schulbildung mitbringen. Die Ausbildung bestand aus den Grundlagen der medizinischen Erstversorgung und dem Wissen für eine allgemeine Gesundheitsvorsorge. Zudem wurden sie im Durchführen von Impfungen, dem Vermitteln von Gesundheitswissen (in kleineren Kursen oder an Schulen) und in den Möglichkeiten der Einschränkung von Epidemien und Prävention und Kontrolle der endemischen Infektionskrankheiten der Region (Malaria, Tuberkulose, Diarrhoe etc.) unterrichtet. Diese Dienste wurden 1979 bereits in etwa 200 Dörfern der Region angeboten und sollten in Kooperation mit den Behörden weiter ausgebaut werden.¹¹⁵⁰ Als in den 1980er-Jahren innerhalb der *Christian Medical Commission* (CMC) des WCC die Diskussionen rund um eine alternative Gesundheitsversorgung aufkamen, beteiligte

¹¹⁴⁷ HUA 1102-2 3845 [s. N.] PHC-Financing Endowment Fund GMIM Health Service Tomohon. [o. O.] 13.1.1987, S. 1.

¹¹⁴⁸ Diese Posten waren zudem Vorläufer der staatlichen Dorf-Gesundheitsposten, der *Pos Yan Du* (*Pos Pelayanan Terpadu*).

¹¹⁴⁹ HUA 1102-2 3845 [Supit] (Bethesda Hospital, Tomohon). Development of the Role of Christian Health Services in Indonesia: Towards Health for All by the Year 2000. Paper: National Consultation PELKESI Surabaya Februar/März 1986. Surabaya 4.2.1986, S. 1-2.

¹¹⁵⁰ HUA 1102-2 3845 [s. N.] PHC-Financing Endowment Fund GMIM Health Service Tomohon. [o. O.] 13.1.1987, S. 2.

sich auch der DGI an der Diskussion. Laut dem CMC sollte die Gesundheitsversorgung mehr als nur die strikt kurative Pflege und Versorgung von Kranken einschliessen. Daraus entwickelte sich der Ansatz des *holistic healing* (ganzheitliches Heilen). Dieser erweiterte den Auftrag der Gesundheitsversorgung um Ansätze der Familienplanung, Prävention von Krankheiten und Aufklärung über Hygiene und ähnliche Dinge. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, erweiterte der DGI seinen Ausbildungskatalog. Je nach Einsatzgebiet und Geschlecht der Absolvierenden wurde die Ausbildung durch Kurse in den Bereichen Hygiene, Umweltgesundheit, Nahrung, Familienplanung und der Betreuung von Mutter und Kind (insbesondere Wachstums-Monitoring bei Kindern unter 5) ergänzt. Die Idee des *holistic healing*, welche nicht nur die körperliche Gesundheit in den Vordergrund stellte, sondern zudem die spirituelle Ebene und gesellschaftliche Aspekte wie Familienplanung und Ernährungslehre einschloss, wurde in Indonesien in vielen Regionen problemlos akzeptiert, da sie teilweise der traditionellen Medizin näherstand als die westliche, stark krankheitsorientierte medizinisch-therapeutische Versorgung.¹¹⁵¹

Die Studie zur Gesundheitsversorgung in der Region Minahasa wies jedoch darauf hin, dass dieser umfassende Gesundheitsansatz nicht in allen Regionen Indonesiens realisierbar war. Das Einzugsgebiet der GMIM (ca. 5000 km²) gehörte zu den ökonomisch bessergestellten Regionen Ost-Indonesiens und die Mehrheit der Bevölkerung waren Christen, womit die GMIM über ein vergleichsweise hohes Mass an eigenen Mitteln verfügte. Trotz der Möglichkeit, einen eigenen Beitrag zu leisten, blieb die Gesundheitsversorgung der GMIM – insbesondere in den 1970er-Jahren – abhängig von ausländischen Missionsgesellschaften und Entwicklungsorganisationen, die weiter einen Grossteil der Kosten deckten. Daraus entstand eine finanzielle Unsicherheit, was sich auch auf die Attraktivität der Kirche als Arbeitgeber für medizinische Fachkräfte auswirkte. Viele der Fachkräfte, die in Tomohon oder Manado (für die Ausbildung als Pflegepersonal) und Makassar (für das Medizinstudium) ihre Ausbildung machten, wanderten nach Java ab oder waren nicht bereit, die gut erschlossene Region rund um Tomohon zu verlassen. So entstand in den einzelnen weiter entlegenen Gesundheitszentren ein Personalmangel. Der Gesundheitsversorgungsplan des DGI (PELEKSI) sah die Aussendung von Ärzten in ebendiese Regionen vor und zumindest das Bethesda-Spital verfügte meist über vier bis fünf Spezialisten und oft über mehrere Fachkräfte aus Übersee.¹¹⁵²

Ab 1981 nahm das Programm zur Gesundheitsversorgung jedoch an Fahrt auf und durch die engere Kooperation mit den Behörden konnten einige der finanziellen Abhängigkeiten gelöst werden. Das Ziel der einzelnen Gesundheitsposten war es, unterschiedliche Experten mit den lokalen Problemen zu koordinieren. Wenn es in einer Region zum Beispiel aufgrund eines zu einseitigen Nahrungsangebots zu

¹¹⁵¹ HUA 1102-2 3845 [Supit] (Bethesda Hospital, Tomohon). Development of the Role of Christian Health Services in Indonesia: Towards Health for All by the Year 2000. Paper: National Consultation PELKESI Surabaya Februar/März 1986. Surabaya 4.2.1986, S. 3-8.

¹¹⁵² Neben den Missionsorden schickten auch Entwicklungsorganisationen Fachkräfte in die Region. So waren in Nord-Sulawesi meistens jeweils 1-2 Fachkräfte aus den Niederlanden, der USA, Japan und der Schweiz anwesend.

Mangelernährung kam, wurde ein neuer Ernährungsplan erstellt, in dem festgehalten wurde, wie viel Getreide von welcher Sorte die Region erwirtschaften müsste, um eine ausgewogene Ernährung zu gewährleisten. Auf der Grundlage dieses Planes wurde ein entsprechender Auftrag an einen Landbauspezialisten übertragen, der nun die dafür nötigen Kenntnisse und Anbautechniken vermitteln sollte, um Soja oder Mais anzubauen. Mit der Zeit sollte die Verantwortung für den Anbau an die Dorfbewohner abgegeben werden, die durch die Schulung in Ernährungsfragen gelernt haben sollten, wie eine ausgewogene Ernährung aussehen sollte.¹¹⁵³

Das Angebot wurde zunehmend ausgebaut, in der folgenden Tabelle¹¹⁵⁴ überblicksmässig darstellt:

| Aktivitäten | 1974-79 | 1980-82 | 1983-85 |
|--|---------|---------|---------|
| Ernährungsberatung/ Training | x | x | x |
| Überwachung der Ernährung der Kinder unter 5 Jahren | x | x | x |
| Sanitäre Anlagen | - | x | x |
| Sauberes Wasser | - | - | x |
| Schwanger-/Mutter-schaft | x | x | x |
| Familienplanung | - | x | x |
| Impfungen | x | x | x |
| Prävention | - | x | x |
| Endemische Krankheiten | - | - | x |
| Versorgung mit nötigen Medikamenten (ausschliesslich in Tomohon) | - | - | (x) |
| Spezialisten (ausschliesslich in Tomohon) | - | - | (x) |

Durch die Ausweitung des Einsatzgebietes und des Angebots in den 1980er-Jahren wurden die Kosten für die Realisierung zunehmend höher. Die Umstellung von einer flächendeckenden medizinischen Grundversorgung zu mehr Spezialisierung und zur Konzentration einzelner Fachkräfte in den grösseren Zentren brachte das Programm in Minahasa erneut an die Grenzen der Realisierbarkeit. Selbst die zunehmende Verknüpfung mit dem Motivatorenpogramm und die kürzeren Ausbildungsprogramme

¹¹⁵³ HUA 1102-2 3845 [Lems, H.] Case Study: GMIM Health Service's Support in Primary Health Care Service, 25.3.1986, S. 1-8.

¹¹⁵⁴ Ebd., S. 1.

konnten den Personalmangel in den einzelnen Dörfern nicht überwinden. Nichtsdestotrotz kamen mehrere Untersuchungen zum Schluss, dass der Gesundheitsplan der Region Minahasa als Vorbild für andere Regionen genommen werden sollte, allerdings angepasst an die lokalen Umstände.¹¹⁵⁵

1986 begann die christliche Kirche in der Region West-Papua – allen voran die GKI *di Tanah Papua*¹¹⁵⁶ – ebenfalls mit der Planung eines umfassenden Gesundheitssystems. Es gab bereits eine auf die Region rund um Jayapura konzentrierte Gesundheitsversorgung, doch die Kirchen strebten einen systematischen Aufbau des Dienstes und den Ausbau auf andere Regionen an. Das Programm sollte in Kooperation mit der ICCO, der WHO und der indonesischen Regierung realisiert werden. Die Kosten waren immens und das Projekt verschlang pro Jahr eine Summe, die heute umgerechnet fast 145'000 US-Dollar entspräche.¹¹⁵⁷ Anders als in der Minahasa-Region verfügten die Kirchen dort über keinerlei finanzielle Reserven, weshalb der Plan angepasst werden musste und keine flächendeckende Versorgung, sondern eine mit neuralgischen Punkten in Betracht gezogen wurde.¹¹⁵⁸ Die Ziele waren die Versorgung der besonders gefährdeten Regionen, wie die abgelegenen Täler im östlichen Hochland, die Region rund um die als *Birds Head* bezeichnete Halbinsel im Nordwesten der Provinz und ein weiterer Ausbau des vorhandenen Angebots der Regionen rund um Jayapura. Durch die räumliche Konzentration sollte die Qualität der Versorgung auf einer höheren Stufe gehalten werden als in Nord-Sulawesi. Ein weiterer Unterschied war, dass in West-Papua bereits im Aufbau der einzelnen Zentren auf einen holistischen Zugang geachtet wurde. Die Gesundheitsversorgung sollte nicht nur die Pflege der Kranken beinhalten, sondern zudem präventive Massnahmen ergreifen und eingebunden werden in die allgemeinen Entwicklungsbestrebungen der Kirche in dieser Region. Gesundheit wurde somit als eine Ressource angesehen, die gefördert werden sollte, um einen Aufschwung der Region zu sichern. Sie schloss damit nicht nur die Abwesenheit physischer Probleme ein, sondern darüber hinaus psychische, spirituelle und soziale Aspekte: "In this point of view, health is related to and influenced by heredity, health facilities, population attitude and tradition, economic situation, level of education and bio-physical conditions."¹¹⁵⁹

In der Region rund um Jayapura lebten etwa 50% der Bevölkerung West-Papuas, weshalb sich die Gesundheitsversorgung bisher auf diese ca. eine Million Menschen konzentriert hatte. Dort gab es eben-

¹¹⁵⁵ Siehe auch: Eeuwijk, Peter van. *Diese Krankheit passt nicht zum Doktor: Medizinethnologische Untersuchungen bei den Minahasa (Nord-Sulawesi, Indonesien)*. Basel 1999.

¹¹⁵⁶ Gegründet wurde diese Kirche bereits von den Niederländern 1956 und mit der Zeit wurde sie zur grössten Kirche in Papua. Die Aufgabe des Gemeindeaufbaus war für die finanziell schwache Kirche jedoch nicht allein zu bewerkstelligen und so war sie weitgehend von der finanziellen Unterstützung der Partnerkirchen abhängig. Trotz dieser finanziellen Schwäche arbeitete die Kirchenleitung einen umfassenden Plan zum Gemeindeaufbau aus und arbeitete aktiv am Plan des DGI zur Gesundheitsversorgung der Region mit.

¹¹⁵⁷ HUA 1102-2 4592 Health Board of the Diaconal Foundation. Plan for integrated Health Development of the GKI – Health Service Irian Jaya. Jayapura Oktober 1988, S. 1-64.

¹¹⁵⁸ HUA 1102-2 169 Veldkamp, Frits. Samenvatting van de Conferentie in Oegstgeest tussen GKI, PGI, kerken en donor-organisaties op 10 en 11 oktober 1986. Repost Nr. X924/86. Heemstede 25.10.1986, S. 1-5.

¹¹⁵⁹ HUA 1102-2 4592 Health Board of the Diaconal Foundation. Plan for integrated Health Development of the GKI – Health Service Irian Jaya. Jayapura Oktober 1988, S. 10.

falls bereits in den meisten Dörfern eine Schule und befestigte Strassen. Die einzig problematische Region war diejenige rund um den Sentani-See, wo es aufgrund der schweren Wellengänge zur Regenzeit einige nur eingeschränkt zugängliche Gebiete gab. Trotz der guten Ausgangslage war die Gesundheitsversorgung der Region noch mangelhaft und einige Orte hatten noch keinen Anschluss an ein Klärsystem. Ein grosses Problem war auch in dieser Region der Mangel an einheimischen Fachkräften. Viele der Fachkräfte und Ärzte kamen von ausserhalb West-Papuas und blieben meist nur kurze Zeit. Somit bestand die Mehrheit der Angestellten aus Pflegepersonal. Krankheiten wie Tetanus, Tuberkulose, Malaria und Magen-Darm-Krankheiten aufgrund der mangelnden Hygiene und des fehlenden Abwassersystems waren weit verbreitet. Ziel des Ausbaus der Gesundheitsversorgung der Region war die Erweiterung der Spitäler und die Ausbildung von lokalem Personal, die Errichtung einer Mutterschaftsklinik und die Einführung von Impf-, Familienplanungs- und Ernährungsprogrammen.¹¹⁶⁰

So unterschiedlich die beiden Regionen waren, waren sich die jeweiligen Herausforderungen doch sehr ähnlich. Durch die Täler im östlichen Hochland flossen Flüsse, die durch ihre hohe Fliessgeschwindigkeit ungeeignet für den Fischfang waren, und die Berge der Umgebung waren bis zu 4000 Meter hoch. Am Tag ist die Temperatur hoch und in der Nacht tief, was die Lebensbedingungen erschwerte. Trotz der widrigen Umstände lebten in der Region etwa 330'000 Menschen als Bauern oder Jäger. Einige wenige arbeiteten in der Region für die Lokalregierung oder die Kirche. Aufgrund der lokalen *adat*-Regeln wurden Mädchen oft vom Schulbesuch ausgeschlossen und die Analphabetenrate unter den Frauen erreichte etwa 80%. Insbesondere im Hochland, jedoch auch in den Tälern lebten die Menschen in Gemeinschaftshäusern und nicht in einzelnen Familienhäusern.

Die Halbinsel des *Bird Head* hingegen ist karg und besteht aus Sümpfen, einzelnen Bergen und einer Küstenregion. 1988 lebten dort etwa 430'000 Menschen weitverstreut über die ganze Region. Durch das stehende Wasser in den Sümpfen waren Krankheiten, die durch mit Bakterien verseuchtes Wasser – wie Polio oder Tuberkulose – oder Stechmücken übertragen wurden – insbesondere Malaria –, weit verbreitet und die allgemeine Kindersterblichkeit war hoch. Der Gesundheitsplan für diese Regionen sah die medizinische Versorgung nur als einen Aspekt eines umfassenden Programmes an, denn vor der Einführung eines umfassenden Gesundheitsplanes mussten sich die Lebensumstände der Bevölkerung verändern. In den vereinzelt grösseren Dörfern gab es eine Kooperation mit den lokalen Behörden und den regionalen Kirchen. In den Bergen gab es ausserdem ein Spital, welches jedoch noch stärker als die Region um Jayapura an Personalmangel litt. Einige der dort arbeitenden Fachkräfte wurden zu Ausbildungszwecken nach Jayapura geschickt und ein Pfarrer der Region berichtete, dass die meisten nicht wieder zurückkehren würden, weil sie in den Ebenen ein besseres Leben gefunden hätten. Um diesem *Brain-Drain* entgegenzuwirken, sah der Plan die Errichtung eines regionalen Ausbildungszentrums vor.

¹¹⁶⁰ Ebd., S. 11-23.

Der Plan der Abteilung für Gesundheitsversorgung für das Hochland beinhaltete ausserdem den Aufbau eines neuen, strategisch besser gelegenen Spitals, dem das lokale Ausbildungszentrum angeschlossen sein sollte. Das alte Spitalgebäude wurde zu einem Gemeindezentrum umgebaut, in welchem Kurse für eine Förderung von Frauen angeboten wurden. Die Errichtung eines Spitals für die Region rund um *Birds Head* war noch in weiter Ferne, doch der Plan sah vor, einzelne Gesundheitsposten und eine Transportroute nach Jayapura zu errichten. Weitere Punkte auf den Plänen beider Regionen waren der Auf- und Ausbau von Sanitäranlagen und einem Wasserversorgungssystem. Ein weiteres Ziel war die Verbreitung der Lebensweise in einer Kleinfamilie und die Bevölkerung zur Aufgabe der Gemeinschaftshäuser zu animieren. Diese Massnahmen waren in Indonesien weit verbreitet und entsprachen den Ansätzen zur Familienplanung wie sie BAPPENAS vorsah. Des Weiteren sollten für beide Regionen Ernährungspläne erarbeitet und ein Programm zur Überwachung der Kindergesundheit eingerichtet werden.¹¹⁶¹

"The overall strategy of the program is aiming at an integrative, comprehensive approach of health care with special interest to high-at-risk population groups and which are in a socially and geographically isolated position. In general these are the ones who are at a hazardous situation of rapid urbanization, the ones suffering a stigmatic disease like tuberculosis and the ones living in rural areas. Of them, the special interest lies in the high-risk groups of under fives and their mothers, though the simple treatment for common diseases are not forgotten likewise the stimulation in active environmental health care and the application of herbal medicine."¹¹⁶²

Die in Indonesien eingesetzten Strategien der Gesundheitsversorgung gingen auf die Initiative des CMC des WCC zurück. Die Strategie der *primary health care* (PHC) wurde später von WHO und UNICEF übernommen. Dr. Lukito Handojo diskutierte die Gesundheitsversorgung in Indonesien als Exempel für weitere Programme und schloss:

"Diese Umsetzung [in Indonesien] von CMC ist Pionierarbeit in diesem Prozess der Entwicklung des Konzeptes der Primary Health Care (PHC) - einer Form der Gesundheitsfürsorge, die in der lokalen Bevölkerung selbst verwurzelt ist und von ihr unterstützt wird. Diese Vision, die in der Ökumene entwickelt wurde, wurde 1978 von der Weltgesundheitsorganisation (WHO) und UNICEF übernommen. Das PHC-Konzept und die Möglichkeiten und Umsetzungsmöglichkeiten lassen sich hier nicht im Detail beschreiben. Hervorzuheben ist jedoch, dass das Programm auf die Verhütung und Heilung der am weitesten verbreiteten Krankheiten abzielt. Auf allen Kontinenten der Entwicklungsländer machen diese etwa 80 % aller Krankheitsfälle aus (die so genannten 'medizinischen Top Ten'). Diese Krankheiten lassen sich in Gruppen einteilen:

Krankheiten, die durch verbesserte Hygiene verhindert werden können;

Krankheiten, die durch Impfung verhindert werden können;

Symptome, die einfach und auch ohne Medikamente behandelt werden können;

Krankheiten, die mit Medikamenten behandelt werden können, entweder mit westlichen Medikamenten oder mit einheimischen Kräutern.

Untersuchungen zeigen, dass dieses Krankheitsbild hauptsächlich mit den sozioökonomischen Bedingungen der betroffenen Bevölkerung zusammenhängt. Daher wird sie besser als 'Armutskrankheitsmuster' als 'Tropenkrankheit' bezeichnet."¹¹⁶³

¹¹⁶¹ Ebd., S. 23-55.

¹¹⁶² Ebd., S. 62.

¹¹⁶³ HUA 1102-2 344 van Oosterzee, Klaas; Anemieke Lobbezoo. Zending in Ontwikkeling 1951-1991: 40 jaar kerkelijke zending. Oegstgeest, 1991, S. 32 (Übers. N. Rui).

Interessanterweise lassen sich eine enge Kooperation zwischen der Gesundheitsversorgung in Nord-Sulawesi und West-Papua finden. Bereits 1976 berichtete Middelkoop in seinem Reisebericht über die gezielte Aussendung von Ärzten aus der Minahasa-Region in andere Kirchgemeinden ohne eigene Gesundheitsversorgung. Die meisten Anträge an die ICCO und den *Raat voor Zending* aus diesen Projekten beinhalten Jahresgehälter oder Reisekosten von Ärzten, die in anderen Regionen eingesetzt werden sollten. Neben den naheliegenden Regionen wie den Sangir- oder Talaud-Inseln nördlich von Sulawesi, den nahen Inseln der Molukken oder anderen Regionen Sulawesis wurden die meisten Ärzte für eine Zeit nach West-Papua gesendet. Dort sollten sie insbesondere in Kooperation mit dem Gemeindeaufbau, den lokalen Kirchen und den Dorfentwicklungsprogrammen die medizinische Grundversorgung gewährleisten, bis genügend eigenes Personal in West-Papua ausgebildet werden konnte.¹¹⁶⁴

1.3.3 Hidup Baru – Koordinasi Pelayanan Hidup Baru (Kooperationsbüro für Neues Leben)

Die Ereignisse vom 30. September 1965 beschäftigten die Gesellschaft Indonesiens noch lange.¹¹⁶⁵ Im Anschluss an die Unruhen kam es zu einer systematischen Verfolgung der Mitglieder und Sympathisanten – oder den als solche beschuldigte – der kommunistischen Partei Indonesiens. Neben den Todesopfern aus den gewaltsamen Zusammenstößen wurden auch unzählige Personen verhaftet. Die genaue Anzahl der als politische Gefangene inhaftierten Personen ist bis heute Teil der Forschung und kann hier nicht umfassend behandelt werden. Die Zahlen schwanken je nach Forschung zwischen 105'600¹¹⁶⁶ und 580'000¹¹⁶⁷. Ungeachtet der genauen Anzahl politischer Gefangener – sogenannte *Tapol*¹¹⁶⁸ – wurden viele Menschen ohne direkte Beteiligung an den Ereignissen inhaftiert. Neben den Mitgliedern des PKI Kader, deren Familien und Mitglieder der angeschlossenen Organisationen (dazu gehörten neben den offiziell der PKI angegliederten Organisationen wie der Bauernorganisation (BTI – *Barisan Tani Indonesia*) oder die Gewerkschaft der Arbeiter (SOBSI – *Serikat Organisasi Buruh Seluruh Indonesia*) auch die Frauenbewegung (Gerwani – *Gerakan Wanita Indonesia*) und weitere kulturelle Organisationen) wurden auch Personen verhaftet, die in einem Dorf lebten, dessen *kepala desa* ein Mitglied der PKI war.¹¹⁶⁹ Obwohl grössere Gruppen der Inhaftierten nach wenigen Jahren wieder entlassen wurden, blieben viele über Jahre hinweg in Gefangenschaft. Jene, die entlassen wurden, wurden zudem oftmals unter Beobachtung gestellt, mussten sich regelmässig bei den Behörden melden und wurden durch den Vermerk *eks-tapol* in ihren Ausweispapieren gekennzeichnet. Insbesondere die letzte Massnahme schloss die ehemaligen Gefangenen – und oftmals auch ihre Familien – von vielen Möglichkeiten aus. Jemand mit

¹¹⁶⁴ HUA 1134 614 Middelkoop, H.J. Reisverslag naar Indonesië 14.4-8.6.1976. Dok. Nr. X/1158/76. Oegstgeest 1976, S. 17-22.

¹¹⁶⁵ Siehe dazu Kapitel B 2 Ein kurzer historischer Überblick zu Indonesien 1949-1990.

¹¹⁶⁶ Toer, Pramoedya Ananta. Stilles Lied eines Stummen: Aufzeichnungen aus Buru. Bad Honnef 2000, S. 16.

¹¹⁶⁷ Melvin. *The Army and the Indonesian Genocide*, S. 58.

¹¹⁶⁸ *Tapol* ist ein Kürzel für *tahanan politik* oder politischer Gefangener.

¹¹⁶⁹ Jess. *The Army and the Indonesian Genocide*. S. 43f.

einem *eks-tapol*-Vermerk in seinen Unterlagen fand nur schwer eine Arbeit, konnte sich oft nicht frei bewegen und wurde kategorisch von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen. Dies traf in vielen Fällen auch die Kinder der *eks-tapol*, die von bestimmten Schulen ausgeschlossen und für Studienplätze nicht berücksichtigt wurden.¹¹⁷⁰

Die Situation dieser politischen Gefangenen bewegte Menschenrechtsorganisationen weltweit und die ICCO lancierte für sie bereits 1969 in Kooperation mit dem DGI ein umfassendes Hilfsangebot. Dafür wurde ein Kooperationsbüro für *Hidup Baru* (neues Leben) gegründet. Ziel der ersten Initiativen war das Vorgehen gegen die Todesurteile mithilfe von Menschenrechtsanwälten und durch das Aufbauen von internationalem Druck, um die Freilassung der ohne Verurteilung Festgehaltenen zu bewirken. Das Projekt wurde mehrfach ausgeweitet, da neue Probleme sichtbar wurden. Eine erste Erweiterung betraf die Versorgung der Inhaftierten. Das indonesische Gefängnisssystem sah vor, dass Familienangehörige sich um die Insassen der Gefängnisse kümmerten und diese mit Essen oder Medizin versorgten. Um diese zusätzliche Versorgung zu gewährleisten, wurden die Gefangenen meist in der Nähe ihrer Familie inhaftiert. Aufgrund der politischen Gesinnung und dem befürchteten Einfluss auf ihr Umfeld wurden die *Tapol* im Gegensatz zu anderen Gefangenen aber ausserhalb ihrer Region inhaftiert, wodurch die Versorgung durch die Familie oft verunmöglicht wurde. Aufgrund dieser Umstände übernahm die ICCO ab 1974 einen Teil dieser Versorgung. Es wurden regelmässig Pfarrer als Seelsorger und Beobachter in die Gefängnisse geschickt, um die Versorgung und Achtung der Menschenrechte der Inhaftierten sicherzustellen. So wurde der öffentliche Druck auf die Regierung Indonesiens durch Berichterstattung und Präsenz internationaler Beobachter erhöht.

Ein Sonderfall waren die Inhaftierungen auf der Insel Buru. Hier wurden die Familien oft ebenfalls auf der Insel untergebracht.¹¹⁷¹ Die Gefangenen, die auf dieser Insel untergebracht waren, lebten unter unmenschlichen Bedingungen und wurden zu Zwangsarbeit genötigt. Das Lager bestand von 1969 bis 1980. Die meisten, der auf Buru gefangenen Personen, blieben ohne Verurteilung inhaftiert. Einige wurden nach ihrer Zeit auf Buru weiterhin als Unverbesserliche eingestuft und verblieben weitere Monate in verschiedenen Gefängnissen, bevor sie an die in ihrer Heimat zuständigen Militärdistriktkommandos überstellt wurden, bei denen sie sich weiterhin regelmässig melden mussten. Trotz fehlender Verurteilung waren sie verpflichtet, stets eine Identitätskarte bei sich zu tragen, in der die Buchstaben ET sie als *eks-tapol* kennzeichneten.¹¹⁷² Der inhaftierte indonesische Schriftsteller Premodedy Ananta Toer schrieb zu seinen Erfahrungen auf Buru:

"Seit 1969 besteht die neue Behandlung, die uns zuteil wird, aus einer systematischen Gehirnwäsche, die von Anbeginn an mit der Zwangsmaßnahme einhergeht, dass wir für unsere Nahrung selbst

¹¹⁷⁰ Conroe, Andrew. *The Efficacy of "Dangerous" Knowledge: "Children of Victims" in Indonesia after 1965*. In: McGregor, Katharine, Jess Melvin, and Annie Pohlman. *The Indonesian Genocide of 1965: Causes, Dynamics and Legacies*. Cham 2018, S. 199-214, hier S. 199-209.

¹¹⁷¹ HUA ICCO 289 288 ICCO. *Programma Politieke Gevangenen "Nieuw leven"*. Zeist September 1981, S. 4-8.

¹¹⁷² Toer. *Stilles Lied eines Stummen*, S. 20-23.

sorgen und die Funktionäre bereichern müssen. [...] [So] ist uns statt physischer Liquidation nun eine Existenz beschieden, die der von Pharaonensklaven gleicht."¹¹⁷³

Aukje Hoekema-Norel und Elsje Oosterkamp von der ICCO hielten in ihrem Reisebericht 1988 ihr Gespräch mit M. Marantika fest. Diese war eine Mitarbeiterin des DGI, die in dessen Auftrag seit 1978 die *Tapol* in unterschiedlichen Gefängnissen besuchte. Sie berichtete über gezielte Folterung, Mangelernährung und verweigertem Zugang zu medizinischer Versorgung der Menschen auf Buru im Allgemeinen und der *Tapol* im Spezifischen.¹¹⁷⁴

Ein weiteres Problem bildete die Ablehnung, auf die die eks-tapol trafen. Oftmals wollten die Dorfgemeinschaften die Entlassenen nicht aufnehmen. Selbst die Familienmitglieder lehnten die Rückkehr der Verwandten oftmals ab, da die Repressionen gegen eks-tapol und der Makel einen solchen in der Familie zu haben auch für sie einen Ausschluss aus der Gesellschaft bedeuten konnte. Die Weigerung der Familien, ihre Angehörigen aufzunehmen, stellte diese oftmals vor neue Probleme. Aufgrund ihres Status als *Tapol* standen viele die ersten drei Monate nach ihrer Entlassung unter Hausarrest¹¹⁷⁵ und mussten sich bei den Behörden ihrer Heimdörfer regelmässig melden, was ohne Wohnsitz in der Gemeinde jedoch nicht möglich war. Ziel dieser Einschränkungen war laut Mitarbeitern der ICCO die Eingrenzung des politischen Einflusses dieser Freigelassenen auf die Gesellschaft Javas. Aufgrund dieser problematischen Situation lancierte die ICCO einen weiteren Teil des Programmes, die Hilfe an Familienangehörige und frisch Entlassene.¹¹⁷⁶

Bereits 1975 entwickelte die ICCO gemeinsam mit der Abteilung *Commission on International Affaires* (CIA) des WCC und dem DGI ein Hilfsprogramm für die Hinterbliebenen, das in der Abteilung für *social welfare* angesiedelt war. *Hidup Baru* half den frisch Entlassenen bei ihren ersten Schritten zurück in die Freiheit. Die Hilfe umfasste z.B. die Begleitung bei Behördengängen für das Beantragen von Papieren, medizinische Erstversorgung und Übernahme der Reisekosten für die Suche nach der Familie. Darüber hinaus half die Organisation als Bürge bei Mietverträgen von Wohnobjekten oder Kreditanträgen für die eks-tapol.¹¹⁷⁷

Darüber hinaus verfolgte *Hidup Baru* eine Vielzahl unterschiedlicher Programme für die ehemaligen Gefangenen. Neben der Hilfe für die Transmigration in neue Regionen, wurden zudem Kredite für Hühnerzucht oder Arbeitsmaterial erteilt, gewisse *Tapol* wurden – insbesondere in den grösseren Städten –

¹¹⁷³ Toer. Stilles Lied eines Stummen, S. 18.

¹¹⁷⁴ HUA 1102-2 174 Hoekema-Norel, Aukje; Elsje Oosterkamp. Reisverslag Indonesië en Taiwan 15.2-23.3.1988. Dok Nr. 377/88. Oegstgeest 1988, S. 14.

¹¹⁷⁵ Wer keine Familie hatte oder wessen Familie nicht in unmittelbarer Nähe zu den Polizeibehörden lebte (zum Beispiel in einem kleinen Dorf, das mehr als 2 Stunden entfernt ist von einem grösseren Ort) musste diese Zeit normalerweise im Gefängnis verbringen. Diese Menschen konnten sich zwar frei bewegen, sofern sie einer Arbeit nachgehen konnten, mussten dann aber für ihre Unterkunft im Gefängnis bezahlen.

¹¹⁷⁶ HUA ICCO 289 288 ICCO. Programma Politieke Gevangenen "Nieuw leven". Zeist September 1981, S. 1-3.

¹¹⁷⁷ Ebd., S. 5.

ausgebildet für die Arbeit in einer Schneiderei oder für den Unterhalt eines kleinen Ladens. Einige der ehemaligen Gefangenen auf der Insel Buru wollten die Insel nicht verlassen. Als die letzte Gruppe von Gefangenen 1979 entlassen wurde und die Bewachungsanlagen abgerissen wurden, beantragten einige ehemalige Insassen finanzielle Unterstützung für den Kauf von Land auf der Insel und Werkzeug sowie rechtlichen Beistand, damit die Autorität der Molukken sie als Einwohner anerkannte. Ein weiteres wichtiges Projekt waren die *halfway*-Häuser, die in ganz Indonesien errichtet wurden. Diese waren insbesondere für jene Gefangenen gedacht, die keinen Kontakt zu ihrer Familie mehr hatten oder von dieser sogar ausgestossen wurden. So wurden beispielsweise in Kramatjati in Ost-Jakarta 1981 zwei Häuser mit je Platz für 20 bis 25 Personen errichtet. Diese waren als Zwischenstation gedacht, in der die Gefangenen erst einmal ankommen konnten und ihre 'Hausarrestzeit' verbringen konnten. In diesen Häusern konnten sie die Zeit ihres Hausarrestes nutzen, um ein Handwerk zu lernen, das sie später ausüben konnten. Zusätzlich gab es in den meisten dieser Häuser einen kleinen Laden, in dem die Produkte ehemaliger Einwohner verkauft wurden. Die frisch Entlassenen verkauften die Produkte und durch das gleichzeitige Erlernen eines Handwerks konnten sie für ihren Unterhalt arbeiten und sich selber eine Zukunft aufbauen.¹¹⁷⁸

Ein weiteres Projekt wurde 1984 von einem ehemaligen Mitarbeiter von *Sataya Karya*¹¹⁷⁹ ins Leben gerufen: Er baute mit internationaler Unterstützung ein Recyclingunternehmen auf, bestehend aus einem Altpapiersammeldienst und einer Fabrik für die Verarbeitung von Altpapier. Das Unternehmen stellte mehrheitlich eks-tapol an und unterstützte mit dem Gewinn weitere Programme und soziale Einrichtungen für die Betroffenen. Der Samedienst wurden vorerst in Jakarta und Bandung aufgebaut und das gesammelte Altpapier in Jakarta zu Papierbecher, Servietten und Verpackungsmaterial verarbeitet. Zu Beginn arbeiteten die eks-tapols nur als Fahrer und durchliefen nebenbei eine Schulung für die Papierverarbeitung. Nach Abschluss der Schulung arbeiteten die Ausgebildeten in der Verarbeitung und eine neue Gruppe eks-tapols sollten als Fahrer angestellt werden, die wiederum die Schulung durchlaufen sollten. So sollte das Unternehmen langsam ausgebaut werden und bis zu 500 eks-tapols eine Stelle bieten. Das Projekt traf bei den Geldgebern in Europa auf grossen Zuspruch, da 1984 die Diskussion um Nachhaltigkeit und Recycling weltweit intensiviert wurde. Innerhalb kürzester Zeit entstanden ähnliche Programme in Yogyakarta, Surabaya und Denpasar.¹¹⁸⁰

1986 wurde das Programm von *Hidup Baru* von der ICCO neu aufgelegt und erweitert. Die politischen Gefangenen blieben weiterhin der Kern der Arbeit und die sozialen Massnahmen rund um die Wiedereingliederung ehemaliger Gefangener blieben bestehen. Allerdings wurde *Hidup Baru* auf alle politi-

¹¹⁷⁸ HUA ICCO 289 288 ICCO. Feasibility Projectreport: DGI Hidup Baru 1980/81. Jakarta [1979], S. 1-58.

¹¹⁷⁹ Sataya Karya war ein Programm zur sozialen Unterstützung der Ex-Tapol und bot neben Umschulungen zudem psychologische Hilfe und Unterstützung für die Wiedereingliederung an.

¹¹⁸⁰ HUA ICCO 289 387 Brouwer, Arie. "Bina Usaha" – Recycling Project. Zeist Oktober 1984, S. 1-5.

schen Gefangenen ausgeweitet, denn seit 1965 kam es zu weiteren Verhaftungen von politischen Gegnern Suhartos durch die Sicherheitsbehörden – insbesondere aus den unruhigen Regionen Aceh, Papua oder Timor. Eine weitere Veränderung war, dass die Trägerschaft von *Hidup Baru* nun aus einer interreligiöser Kooperation von Mitgliedern der katholischen, protestantischen und muslimischen Gemeinschaften in Indonesien bestand. In einem Bericht zum Projekt hielt ein Mitarbeiter fest:

"Das Projekt Hidup Baru ist für die politischen Gefangenen in Indonesien äusserst wichtig, denn diese 'christliche Präsenz' in den Gefängnissen schafft eine etwas humanere Behandlung der Häftlinge im Allgemeinen. Im Krankheitsfall stellen sie Medikamente auf Rezept des Gefängnisarztes zur Verfügung, die sie nicht in ihrer eigenen Gefängnisapotheke haben. Filme, Bücher, Sportgeräte und künstlerische Aktivitäten werden zur Verfügung gestellt. [...] Die Pflege von Kontakten nach außen, nicht nur zu den Familien der Betroffenen, sondern auch zu Regierungsbeamten, ist lebenswichtig. Auf diese Weise werden die Rechte besonders langfristiger (politischer) Gefangener verteidigt. Die Veröffentlichung eines HB Bulletins zielt darauf ab, die öffentliche (kirchliche) Meinung zu mobilisieren/bewusst zu machen, um den Problemen der Häftlinge und der Frage, wie diese 'stigmatisiert' wieder in die normale Gesellschaft integriert werden können, mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Auf diese Weise hoffen sie, dass sie mehr inländische moralische und finanzielle Unterstützung für das Programm Hidup Baru erhalten."¹¹⁸¹

1.3.4 Infrastruktur Projekte: Asahan (Sumatra) und Kleinturbinen in Sulawesi

Die Mitglieder des Konsortiums und EUKUMINDO kritisierten stets die Kooperation des DGI mit den Infrastrukturprojekten der staatlichen Entwicklungsprogramme. Diese Infrastrukturprojekte waren oft riesige, kaum durchführbare Programme, die einzig auf die wirtschaftliche Nutzbarmachung von bisher 'unproduktiven' Regionen ausgerichtet waren. Dazu zählte das *Asahan*-Staudamm Projekt, welches in Nord-Sumatra durchgeführt werden und die Ostküste Sumatras mit Strom versorgen sollte. Die ersten Pläne entstanden noch unter Sukarno und waren Teil der sowjetischen Entwicklungspolitik in Indonesien.¹¹⁸² Wie viele der anderen sowjetischen Entwicklungsprojekte in Indonesien kam das *Asahan*-Projekt mit den Ereignissen 1965 zu einem abrupten Ende.¹¹⁸³ 1977 wurden die Pläne für das Projekt wieder hervorgeholt. Nachdem deutsche, amerikanische und norwegische Investoren absprangen, sollte das Projekt nun durch grosse Investitionen von japanischen Firmen umgesetzt werden. Neben dem Staudamm, der den Strom liefern sollte, umfasste das Projekt den Bau einer Aluminium-Fabrik und den Ausbau von drei in der Nähe gelegenen Häfen für den Transport des hergestellten Aluminiums. Im Unterschied zum ursprünglichen Plan sollten sowohl Staudamm als auch Fabrik nicht unter der Leitung des indonesischen Staates, sondern unter japanischer Aufsicht stehen. Aufgrund der Grösse des Projektes und der benötigten Arbeitskräfte sollte neben der Fabrik und dem Staudamm zudem eine neue Stadt, Kuala Tanjung, als regionales Zentrum aufgebaut werden. Bereits 1977 begann der DGI mit den Vorbereitungen, um die sozialen Herausforderungen, die durch das Projekt entstehen würden, aufzufangen.

¹¹⁸¹ HUA 1102-2 3582 [Nijkamp, Ben]. New Life Prison Fellowship voor hulp aan (politieke) gevangenen, Projekt-Nr. AZ 893249. Zeist Dezember 1988, S. 5.

¹¹⁸² Chalmers/ Vedi. The Politics of Economic Development in Indonesia, S. 14.

¹¹⁸³ Siehe dazu: Boden. Die Grenzen der Weltmacht, S. 176-196; Kapitel B 2 Ein kurzer Überblick zu Indonesien 1949-1990.

Ziel dieser Entwicklungsaktivitäten sollte die Vorbereitung der lokalen Gesellschaft auf den zu erwartenden Wandel sein.¹¹⁸⁴ Dieser Wandel und die Probleme, die er mit sich bringen würde, umfassten nicht nur den wirtschaftlichen Aufschwung, sondern auch die erwarteten Umweltschäden und Zwangsumsiedlungen von Dörfern, die im Gebiet des zukünftigen Stausees lagen.¹¹⁸⁵ Bedenken äusserten die Kirchen ausserdem in der Frage, ob durch dieses Projekt regional wirklich längerfristig mehr Arbeitsplätze für Indonesier entstünden. Die Vertreter der Kirchen befürchteten, dass die lukrativen Arbeitsstellen nicht von Indonesiern, sondern von Fachkräften aus dem Ausland besetzt würden. Um dieser Entwicklung entgegen zu wirken, beantragte der DGI Gelder für den Bau eines Ausbildungszentrums, in dem Bauern innert kurzer Zeit zu Fachkräften im Baugewerbe ausgebildet werden konnten. Wolfgang Schmidt befürchtete bereits bei seinem Besuch 1977, dass diese Kurzausbildung kontraproduktiv sein könnte, da sie wegen ihrer Kürze die Indonesier noch nicht zu Fachkräften machen würde. Er fand es zudem bedenklich, dass die indonesischen Kirchen "einmal gegen die Kirchen in Europa und Amerika Vorwürfe wegen der engen Verbindung mit dem gewinnmaximierenden Kapitalismus erheben und andererseits vor Ort sozusagen gerade diesem noch billige, qualifizierte Arbeitskräfte zuzuführen [gedenken]."¹¹⁸⁶ Seine Aussage wurde dadurch unterstützt, dass bereits bekannt war, dass von den 8000 Arbeitern nach dem Aufbau nur noch 2000 benötigt würden. Es bestand die Befürchtung, dass die Investoren die Indonesier nur als günstige, temporäre Arbeitskräfte einbinden würden und die 2000 langfristigen Stellen grösstenteils von externen Fachkräften ausgefüllt würden. Trotz dieser Bedenken sollte 1985 mit dem Bau des Staudammes begonnen werden.¹¹⁸⁷

In Grossprojekten wie dem *Asahan*-Staudamm spielte der DGI selten eine tragende Rolle, sondern konzentrierte sich stattdessen auf das Auffangen der dadurch entstehenden sozialen Spannungen und auf den Aufbau von Bildungsmöglichkeiten für zuziehende Billigarbeitskräfte. Anders sah es aus bei eigenen Projekten im Bereich des Aufbaus neuer Technik. Ein zentrales Problem, mit dem die Entwicklungsabteilungen des DGI zu kämpfen hatten, wenn es um die Einführung neuer Technologie ging, war der mangelnde Ausbildungsstand vieler Dorfbewohner. Um diesem Problem zu begegnen, schuf der DGI bereits 1977 ein mobiles Beratungsteam, das eingerichtet wurde, damit nicht für jede Region einzeln ein lokaler technischer Support aufgebaut werden musste.¹¹⁸⁸ Das Team sollte einerseits dafür eingesetzt werden, vor Ort die technischen Möglichkeiten einzuschätzen, die geeignetsten Dorfbewohner vorzubereiten und im Umgang mit der neuen Technik auszubilden. Andererseits war es für den weiteren Support und den Unterhalt der Einrichtungen zuständig.

¹¹⁸⁴ ADE BfdW P2218 DC-DGI. Progressreport of Development Centre Program: Januar-Juni 1977. Jakarta August 1977, S. 4-5.

¹¹⁸⁵ Ein davon betroffenes Dorf war Pentani Jaya, welches noch ausführlich diskutiert wird.

¹¹⁸⁶ ADE HGSt 3590 Schmidt, Wolfgang. Asienreise Wolfgang Schmidt 12.-26.6.1977. [Genf] 1977, S. 19.

¹¹⁸⁷ HUA 1134 551 Schekatz, Herbert; Gies. Protokoll über die Sitzung EUKUMINDO e.V. vom 31.3.-1.4.1980 in Oegstgeest. Protokoll Nr. 11/1980. Wuppertal Mai 1980, S. 4-5.

¹¹⁸⁸ ADE HGSt 3590 Schmidt, Wolfgang. Asienreise Wolfgang Schmidt 12.-26.6.1977. [Genf] 1977, S. 10-12.

Ein Beispiel für ein eigenes technisches Projekt des DGI war ein Projekt zur Dorfentwicklung im Hinterland von Süd- und Südost-Sulawesi mithilfe von Kleinwasserkraftturbinen. Die Bewohner der fruchtbaren Küstenregion hatten seit den 1970er-Jahren und der Ankunft der Transmigranten mit Nassreisanbau begonnen. Die Lokalregierung unterstützte diese Entwicklung zusammen mit den regionalen Kirchen, da die gemeinsame Arbeit gleichzeitig die Spannungen zwischen der muslimischen Mehrheit und den christlichen Minderheiten beruhigte. Die Täler in den gebirgigeren Regionen der Insel waren ebenfalls bewohnt, jedoch weniger dicht. Die dort ansässigen Gemeinschaften hatten den Wasserreisbau bereits übernommen. Dadurch hatten sie bereits einige Kenntnisse und Fertigkeiten im Bau von Bewässerungsanlagen und Terrassenfeldern entwickelt. Trotz der Aufforstungsarbeit im Rahmen der staatlichen Entwicklungsprogramme und dem Verbot der früher üblichen Brandrodung waren die Spuren dieser Praxis weiterhin deutlich erkennbar. Neben den Schäden durch die Brandrodungen trugen weitere Faktoren zur Schwierigkeit des Anbaus in den Bergregionen bei. Insbesondere der Transport der frischen Waren war durch die schlechte Erschliessung der Region erschwert. Zwar wuchs in diesen Tälern und Hochtälern ein z.T. hochwertiger Kaffee (arabica) oder die beliebte Frucht Markisa (Passionsfrucht) sowie Kakao, Kohl u.a., aber die Vermarktung war durch die schlechten Verkehrsanbindungen schwierig und der Erzeugerlös wegen der Transportkosten und des Zwischenhandels oft gering. Zudem war der Bildungsstand und die medizinische Versorgung in diesen Tälern unter dem Durchschnitt Indonesiens und viele junge Menschen zogen in die im Flachland liegenden Zentren. Die Tendenz zur Landflucht wurde durch das Vorbild der Transmigrationspolitik der Kirchen weiter verschärft, denn diese unterstützten die Neuankömmlinge und ermöglichten diesen so einen Neuanfang. Viele Familien aus den Hochtälern formierten sich zu spontanen Transmigrationsgruppen und schlossen sich den eintreffenden Transmigranten an. Diese Abwanderung und die schwierigen Verbindungswege legten es nahe, die bisher ungenutzten Möglichkeiten in den Tälern zu fördern, so wie die Wasserkraft der Flüsse, die ganzjährig genügend Wasser für das Antreiben einer Turbine führten.¹¹⁸⁹

Dieses Projekt wurde von der Evangelischen Mission in Solidarität (EMS) aus Deutschland gefördert, die bereits ähnliche Projekte in Nepal durchgeführt hatte. Die EMS kooperierte mit der Fachstelle für kontextgerechte Technik (FAKT) in Stuttgart und dem Ingenieur Helmut Scheuer, der für die Organisation Dienste in Übersee e.V.¹¹⁹⁰ arbeitete. Helmut Scheuer hatte eine verhältnismässig einfach zu bauende Kleinwasserturbine entwickelt, deren Konstruktion lokal durchgeführt werden konnte. Damit war die Produktion der Turbine unabhängig vom Import und konnte lokale Arbeitsplätze schaffen. Zunächst

¹¹⁸⁹ HUA 1134 4108 Dilger, Otto. Programm zur Dorfentwicklung in Süd- und Südost- Sulawesi mit Hilfe von Kleinwasserturbinen. Jayapura 24.2.1987, S. 1-2.

¹¹⁹⁰ Die Organisation wurde 1960 von verschiedenen kirchlichen Entwicklungsorganisationen (Brot für die Welt etc.) gegründet und gehörte zum Netzwerk des Evangelischen Werkes für Diakonie und Entwicklung e.V. (EWDE) in Deutschland. Dienste in Übersee e.V. ist eine überkonfessionelle FBO und vermittelt insbesondere Fachkräfte für andere in der Entwicklungspolitik tätige kirchliche Organisationen. Kern waren dabei zu Beginn der aktive Friedensdienst und die Unterstützung zur Entkolonialisierung, Befreiung und Entwicklung von marginalisierten Bevölkerungen in den Entwicklungsregionen.

sollte die Turbine dazu genutzt werden, einen Heissluftherzeuger anzutreiben. Scheurer entwickelte die Turbinen im Anschluss in staatlichem Auftrag weiter und baute einen mechanischen Regler, der es erlaubte, die Kleinturbinen zur Stromerzeugung mit gleichbleibender Spannung bei wechselnder Belastung einzusetzen. Auch diese Erweiterungen konnten regional produziert werden und waren nicht an langfristige Kooperationen oder Importe gebunden.

Im Herbst 1985 besuchte Scheuer im Auftrag der EMS Sulawesi, um festzustellen, ob die Turbinen dort eingesetzt werden könnten. Er beurteilte die Situation positiv, die geophysischen Gegebenheiten an vielen Orten ideal seien und die lokale Bevölkerung durch den Wasserreisanbau über die nötigen Fähigkeiten zum Kanalbau und der Pflege von Bewässerungskanälen verfüge. Er betonte weiter, dass die Einsatzmöglichkeiten vielfältig seien und die Bedürfnisse vor Ort abdeckten. Durch den Heissluftherzeuger konnten Reis, Kaffee und Kakaonüsse ganzjährig getrocknet und weiterverarbeitet werden. Durch diese Möglichkeit der Verarbeitung wurden die Produkte haltbar und konnten gelagert werden. So wurde es möglich, die Güter in grösseren Mengen zu transportieren, wodurch Kosten verringert und der Gewinn gesteigert werden konnte. Die Erzeugung von Strom war ebenfalls eine Möglichkeit, sollte jedoch zunächst gegenüber kapitalschöpfenden Einsatzmöglichkeiten zurücktreten.¹¹⁹¹

Ein Problem sahen die Planer in der Einführung von bisher in der Zielregion nicht bekannten Ressourcen und Techniken, doch die lokalen Kirchen begrüßten das Projekt. Zusammen mit dem PGI erarbeiteten sie einen Plan, um die Technik zu finanzieren und in ganz Indonesien zu verbreiten, sollte das Projekt in Sulawesi erfolgreich sein. Die bereits in der Region gegründete und von den Kirchen unterstützte technische Mittelschule in Rantepao sollte miteinbezogen werden. Dort sollten die Turbinen und Wärmeenergiegeneratoren hergestellt werden und die einheimischen Fachkräfte zu Wartung und Unterhalt der Anlagen ausgebildet werden. Die Mitarbeiter EUKUMINDOs, die das Projekt begleiteten, waren skeptisch bezüglich der übereifrigen Arbeit des PGI und betonten, dass die finanzielle Sicherung zuerst für das einzelne Projekt in Sulawesi gegeben sein müsse, bevor ein Plan zur Umsetzung in ganz Indonesien in Angriff genommen werde. Trotz des Interesses am Projekt und der Realisierbarkeit vor Ort, hatte EUKUMINDO einige Bedenken. Laut van Halsema hätte EUKUMINDO aus der bisherigen Kooperation mit dem PGI gelernt, dass grössere Pläne oft zu "vielen kleinen angefangenen Teilen, jedoch noch keinem funktionierendem Ganzen"¹¹⁹² führen konnten. Nichtsdestotrotz unterstützte EUKUMINDO das Projekt und stellte einen Finanzantrag an verschiedene mögliche Investoren, um 1989 mit der Realisierung des Projekts beginnen zu können.¹¹⁹³

¹¹⁹¹ HUA 1134 4108 Dilger, Otto. Programm zur Dorfentwicklung in Süd- und Südost-Sulawesi mit Hilfe von Kleinwasserturbinen. Jayapura 24.2.1987, S. 3-4.

¹¹⁹² HUA 1134 4108 Dilger, Otto. Protokoll über die Sitzung des Exekutivausschusses der EUKUMINDO in Belfast am 11.11.1987. [o. O.] [1987], S. 1.

¹¹⁹³ Ebd., S. 1-3.

2. Dorfentwicklung und das Motivatorenprogramm

Das Dorfentwicklungsprogramm stand bereits ab Anfang 1970 im Mittelpunkt der kirchlichen Entwicklungspolitik in Indonesien und die Motivatoren bildeten das Herzstück dieses Ansatzes. Allerdings löste kaum ein anderes Programm gleichzeitig so viel Euphorie wie auch Kritik vonseiten der Geberländer aus.¹¹⁹⁴ Oben gezeigte Ansätze und Projektbeispiele flossen in die Arbeit in den Dörfern ein und die Entwicklung des Dorfes wurde zu einem Schlüsselement in den Entwicklungsbemühungen der Kirchen. Die vom DGI geforderten Konzepte zu den Dorfentwicklungsprojekten basierten auf vier Zielen:

- "a) to promote a renewal in the society so that truth, social justice, welfare and recognition of human dignity become more real in the structures, values and lives of people [...];
- b) Undertake efforts to serve the socially marginalised, the poor and neglected groups including women, children, and the elderly [...];
- c) to achieve a renewal of witness and service in the churches and congregations in the context of development challenges [...];
- d) to nurture a sense of stewardship of congregations, thereby helping the members to become aware of their responsibility toward nature and all things created."¹¹⁹⁵

Damit begann die Dorfentwicklung mit der Idee der Bildung für Entwicklung, denn die Menschen in den Dörfern sollten auf den Wandel vorbereitet sein und sich ihrer Möglichkeiten bewusst werden. Insbesondere die Dorfvorsteher sollten in den Programmen der Entwicklungserziehung geschult werden, um ihrer Rolle gerecht zu werden, die Struktur der lokalen Behörden zu verstehen und in staatlichen Entwicklungsprogrammen mitzuwirken, um so die Interessen ihres Dorfes besser vertreten zu können. Kern dieser Strategie war das Motivationsprogramm, in dem junge Menschen zu Entwicklungsmotivatoren ausgebildet wurden – eine Art lokaler *development broker*. Anders als die Entwicklungsexperten aus dem Westen würden diese nicht in den Zentren sitzen und theoretische Entwicklungskonzepte diskutieren, sondern sollten in den Dörfern leben und dort vor Ort mit den Menschen zusammen an der Umsetzung der Ansätze arbeiten. Sie wurden geschult, Potenziale zu erkennen und der lokalen Bevölkerung entsprechende Entwicklungsimpulse zu vermitteln. Die Motivatoren sollten selbst also keine Projekte starten, sondern stattdessen den Nährboden für die Entwicklung nach den Vorstellungen der Bevölkerung ausarbeiten.¹¹⁹⁶

Zu den am weitesten verbreiteten Entwicklungsansätzen für die einzelnen Dörfer gehörten die Bildungs- und Gesundheitsprogramme sowie Kurse zur Gründung von Kooperativen und Kreditunionen auf Basis der Dorfgemeinden. Für Letztere boten die Motivatoren Kurse an, in denen interessierte Gemeindemitglieder einfache Buchhaltung die Organisation einer Kreditunion erlernen konnten. Gemäss ihrer Ausbildung sollten die Motivatoren jegliche Leitungspositionen in diesen Kreditunionen oder Gemeindeorganisationen ablehnen, um deren Weiterfunktionieren nach ihrem Weggang nicht zu gefährden. Weitere Kurse wurden für die Vermarktung von Produkten (Handwerkskunst etc.) oder für den Umgang mit

¹¹⁹⁴ ADE HGSt 3590 Schmidt, Wolfgang. Asienreise vom 8.10- 10.11 1975. [o. O.] November 1975, S. 17.

¹¹⁹⁵ HUA ICCO 289 303 DGI/Parpam. DGI – Parem Programma 1983-1985. Zeist Februar 1983, S. 1-2.

¹¹⁹⁶ ANI PGI 184 257 [Lalisang, W.]. History of the Development Centre. Jakarta 1980, S. 4-8.

neuen Technologien gegeben. Neben den Kursen bildete das Demonstrieren von neuen Anbautechniken und dem Umgang mit Dünger oder bestimmtem Saatgut ein Kernelement der Aufgaben der Motivatoren. Dazu arbeiteten sie meist alleine oder mit interessierten Teilen der lokalen Bevölkerung auf einem Testfeld und nutzten die neuen Anbautechniken. Durch den sichtbaren Mehrertrag sollten weitere Personen von den neuen Techniken überzeugt werden. Ziel war dabei, dass sich die Einwohner selber für die neuen Ansätze zu interessieren begannen.

Mit einer ähnlichen Herangehensweise begegneten die Motivatoren einem weiteren Problem. In vielen Regionen war die Ernährung relativ unausgewogen und es gab einen Mangel an proteinhaltigem Essen. Um dem entgegen zu wirken, führten viele Motivatoren die Haltung von Hühnern, Schweinen oder Kaninchen ein. Auch für die Nutztierhaltung mit Gatter oder Käfigen dienten sie als Vorbild, denn in vielen Regionen wurden Nutztiere gehalten, diese bewegten sich allerdings frei innerhalb des Dorfes und verursachten so oft Schäden bei der Ernte oder führten zu mangelnder Hygiene.¹¹⁹⁷ Durch das Anlegen von Gemüseärten sollte die Ernährung weiter diversifiziert werden, ohne die Kosten zu erhöhen. Diese Gemüseärten wurden in allen Regionen von den Motivatoren bereits früh gefördert. Als Start der Arbeit der Motivatoren wurde diesen meist ein kleines Haus oder aber einen Raum im Haus des Gemeindeführers und einen Platz für einen Gemüsegarten zur Verfügung gestellt. Ein erklärtes Ziel der Motivatoren war es, dass jede Familie einen eigenen Gemüsegarten bebauen sollte, damit so die Abhängigkeit von der Ernte etwas abgemildert würde. Die Motivatoren nutzten die Tradition des *gotong royong* und regten die Dörfer dazu an, gemeinsam Strassengräben auszuheben und Bewässerungssysteme aufzubauen. Neben den Förderungskursen und den gezielten Interventionen in der Landwirtschaft und der Lebensmittelproduktion arbeiteten die Motivatoren zudem im Gemeindeaufbau mit und organisierten Sonntagsschulen, Sportevents oder richteten spezielle Festlichkeiten wie Weihnachten aus.

Diese Grundansätze blieben dem Programm erhalten und 1986 wurde die Arbeit der Motivatoren anlässlich der Neustrukturierung der Entwicklungsabteilungen und dem Beginn des neuen umfassenden Entwicklungsplanes von PARPEM wie folgt zusammengefasst:

"Basically, all activities of the motivators in the villages are explored, formulated, planned and carried out together with the community and the congregations, and are supported by the churches and local village governments. The process of a program activity in the motivator service village is [seen] as a follow up of motivation and meetings of the community and the motivators. In the realization of a program activity which has been planned jointly and which is in accordance with the need of the local community/congregation at that time, exploration/utilization of local potentials is a strong basis which is emphasized (manpower, materials and sometimes money) as the elements of self-reliance and spontaneous participation of the community.

¹¹⁹⁷ Vergleiche dazu: ADE HGSt 3590 [DC-DGI]. Report Rural Community: Guidance and Development. [Jakarta] [1974/75]; ANI PGI 184 255 [DC-DGI]. Progress Report dan Rencana Kerja Dharma Cipta DGI. Mai-September 1977. [Jakarta] Dezember 1977; HUA ICCO 289 289 [Lalisang, W.] Narrativ Report on the development of rural villages 1976. Jakarta 14.6.1977; HUA ICCO 289 289 Progress Report of the Programme of the Development Centre (DC) Jakarta/ Indonesia 1976. Jakarta [1977]; ADE BfdW P2218 DC-DGI. Progressreport of Development Centre Program: Januar-Juni 1977. Jakarta August 1977; HUA ICCO 289 289 DC-DGI. Narrativ Report Village Development Programme 1976 -1978. Jakarta September 1978.

In general assistance aid from outside is only to push, to stimulate and sometimes it is just to gain support/justification/appreciation for their work. Generally, this assistance takes the forms of technical personnel, equipments [sic], seeds (vegetation, stock, fish), construction materials (cement, corrugated iron and nails), and money (for construction work wages, transportation of materials, and purchase of materials, and purchase of materials in the town. And usually this assistance is expected to be taught in the regions (the church, local government and institutions/organizations). Therefore, in most of the motivator service villages the realization of program activities is not dependent to financial support from Parpem PGI; but for each of their activities Parpem DGI provides guidance, direction and care."¹¹⁹⁸

Das Motivatorenprogramm deckte zudem zwei weitere Anliegen des DGI ab: Durch das Programm kam es zu einem Austausch zwischen den einzelnen Kirchen, die über ganz Indonesien verstreut waren. Die Führungsebene des DGI ging davon aus, dass die Kooperation zwischen Mitgliedern verschiedener Kirchen das Zugehörigkeitsgefühl zu einer gemeinsamen Einrichtung, wie dem DGI, erhöhen konnte:

"First, by inviting young people from all the Churches in Indonesia, training them to become a motivator and place them in villages other than their home-villages as development servants, a new dimension has entered the ecumenical life of the Churches in Indonesia. It has never been imagined that a young man from Nias could serve in Irian Jaya. The motivator programme has stimulated the ecumenical aspiration of the church in Indonesia and given a new dynamic face to the ecumenical aspiration which was declared in 1950."¹¹⁹⁹

Ausserdem beabsichtigte der DGI durch das Motivatorenprogramm die Regionen gezielt zu entwickeln, aus denen die meisten jungen Menschen aufgrund fehlender Perspektiven abwanderten. Durch die Schaffung von neuen Arbeitsperspektiven und Ausbildungszentren in den einzelnen Regionen erhoffte sich der DGI einen Stopp des Brain-Drains und einen zusätzlichen Schub für die einzelnen Regionen:

"It has been undeniable that the young ones who want to make progress migrated from the villages to the city to continue their study or to look for a job because they were of the opinion that the village could never provide a proper future. Consequently, the village lost their capable future leadership and left were those older people who preserved the traditional pattern. With the three years' assignment of the motivator in the field there is a hope he will be encouraged to build his future in the village."¹²⁰⁰

Um die Funktion eines Motivators als Katalysator oder Broker für neue Entwicklungsansätze zu erfüllen, wurden ihnen die ersten Schritte in einem neuen Arbeitsumfeld vorgeschrieben. Zuerst musste sich der Motivator in die Gesellschaft vor Ort einpassen und Kontakt suchen, damit er nicht (mehr) als Aussenstehender wahrgenommen wurde. Danach sollte er sich als eine Art Forscher vor Ort auf die Suche nach den zentralen Problemen der Region machen, denn der Zuständigkeitsbereich eines Motivators endete nicht an den Grenzen eines Dorfes, sondern ging darüber hinaus und umfasste eine ganze Region. Durch eine erste Bestandsaufnahme sollte der Motivator herausarbeiten, welche zentralen Probleme in der Region vorherrschten und welche Teile davon sein Einsatzdorf einschlossen. Ziel dieser Nachforschungen war, mögliche Lösungswege für komplexe und umfassende Problemkonstellationen, die oft über

¹¹⁹⁸ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Juli-Dezember 1985. Jakarta Februar 1986, S. 10.

¹¹⁹⁹ ANI PGI 184 258 DC-DGI. Development Motivators. Jakarta 15.11.1978, S. 2.

¹²⁰⁰ Ebd., S. 3.

das, was ein Motivator leisten konnte, hinausgingen, zu erarbeiten. Die Pläne, die einer Dorfgemeinschaft vorgestellt werden sollten, sollten jedoch realisierbar bleiben. So sollte ein Motivator etwa nicht ein umfassendes Strassennetz als Lösung vorstellen, sondern z.B. Möglichkeiten aufzeigen, wie Lebensmittel vor Ort so verarbeitet werden konnten, dass ein langsamerer Transport ihren Wert nicht minderte. Es ging im Kern darum, die ungenutzten Potenziale einer Region zu erkennen und diese in einen umfassenden Zusammenhang zu stellen. Nach diesen Abklärungen sollte ein Motivator als Vorbild in dem Dorf leben und die neuen Ansätze anwenden, an dem Leben der Dorfbewohner teilnehmen und bei den Aufgaben des Dorfes mitarbeiten (Feldarbeit, Bau von Häusern etc.). Dabei soll er keine direkte Führungsposition in dem Dorf übernehmen, jedoch als Koordinator und Verbindung zu staatlichen oder regional aktiven Entwicklungsorganisationen dienen. Dazu mussten die Motivatoren auch in vergleichbaren Verhältnissen leben, weshalb der DGI nur 43% des Gehalts direkt an den Motivatoren auszahlte und 57% zurückhielt. Diesen Teil erhielten die Motivatoren nach dem Ende ihrer Dienstzeit als eine Form des Eigenkapitals, um sich selbst ein Leben aufzubauen.¹²⁰¹

Es bleibt anzumerken, dass diese Idee der Mitarbeit in den Dörfern und die Verankerung in der lokalen Gesellschaft aus der Zeit Sukarnos stammte. Die PKI schickte ab 1959 junge Studenten in die Dörfer, um ihre eigenen Entwicklungsprogramme auf die Bedürfnisse der ruralen Bevölkerung abzustimmen. Diese sollten mit der Dorfbevölkerung zusammenleben und die Probleme der ruralen Bevölkerung so herausarbeiten. Aus diesen Studien wurden ähnliche Ansätze abgeleitet, wie jene, die den ersten Schritten der Motivatoren zugrunde lagen.¹²⁰²

"The 'three togethers' (tiga sama) were: work together, eat together and sleep together with the poor peasants and landless workers; the 'four don'ts' (empat jangan) were: don't sleep in houses of village elites, don't lecture the peasants, don't be the cause of material losses to your host families or the peasants, and don't take notes in front of the peasants; and the 'four musts' (empat harus) were: practice the 'three togethers' ; be modest, polite and ready to learn from the peasants; know and respect the local language and customs, and help to solve the problems of the host family, the peasants and the local Party"¹²⁰³

Die Rückschlüsse, welche die Verantwortlichen der PKI aus den Studien zogen, waren jedoch deutlich von ihrer kommunistischen Auslegung gefärbt. Diejenigen, die sie als die "seven village devils who suck the blood of the peasants"¹²⁰⁴ bezeichneten und die es zu bekämpfen galt, waren die Landbesitzer, Großseinkäufer, Zwischenhändler, bürokratische Kapitalisten, lokale Dorfvorsteher und Regionalbeamten. Entsprechend waren die daraus resultierenden Entwicklungsansätze politisch nahe an den Ideen der PKI.¹²⁰⁵

¹²⁰¹ Ebd., S. 4-6.

¹²⁰² White, Ben. Remembering the Indonesian Peasants' Front and Plantation Workers' Union (1945-1966). In: The Journal of Peasant Studies, 43:1 (2016), S. 1-16.

¹²⁰³ Ebd., S. 9.

¹²⁰⁴ Ebd., S. 9.

¹²⁰⁵ Ebd., S. 9-11.

2.1 "Together through the wilderness – Rural Community Development"

1976 fand in Indonesien der Workshop "Together through the wilderness – Rural Community Motivation" statt. An diesem Treffen tauschten sich verschiedene Gruppen innerhalb des CCA zu ihren jeweiligen Ansätzen der Gemeindeentwicklung in ländlichen Gebieten aus. Der indonesische Ansatz der Motivatoren galt als Vorbild für viele andere Programme. Die theoretischen Diskussionen, mit denen der Workshop begann, umfassten Fragen zur Rolle der christlichen Gemeinschaft in der Welt und zu ihrem Verhältnis zu den Armen. Die oft politisch eindeutigen Stellungnahmen der Teilnehmenden zeigten den Einfluss der Befreiungstheologie in Asien und die Orientierung der Konferenz an den Grundsätzen der JPSS.¹²⁰⁶ Die Anwesenden betonten das Scheitern der aktuellen Gesellschaft, da diese in Selbstsucht und Egoismus gefangen sei. Die Ansätze der Kirche der Armen und Befreiungstheologie wurden ebenso diskutiert.¹²⁰⁷ Die Botschaft der theologischen Diskussion dieser Versammlung lautete wie folgt:

"Still, history post Christum natum has been a continuous struggle not to adapt this message [Die biblische Botschaft, dass das Grundlegende Element einer Gemeinschaft das 'Zusammen' sei] to the powers of this world. It is marked again and again by the failure of human beings and communities to overcome their selfishness and egotism and to work and live for the wellbeing of all rather than the wellbeing of an individual or a group. In that sense, it is disheartening to realize that it was the Christian nations of the northern hemisphere that could devise the great project of colonialism: a project that meant enormous enrichment of the north at the cost of utter exploitation and degradation of the African, Asian, Latin American and Caribbean peoples. [...] The system of economic exploitation was based on the availability of raw material and an impoverished rural proletariat that could serve as a labour force in the mother countries. The countries of what is now called the 'Third World' were systematically reduced to a state of complete helplessness - helplessness that is prevalent in economic structures, political organisation and administrative structures. The elites of the poor world adopted a system of values that supports and perpetuates the existing social and economic contradictions. The majority of the people live below the subsistence level while a minority have access to maximum resources of the world."¹²⁰⁸

Die vorgeschlagene Lösung spiegelte den Einfluss der Befreiungstheologie und der Idee der Kirche der Armen wider. Dabei wurde betont, dass die Kirchen in Asien ihren eigenen Weg finden müssten, auch wenn dies zu Konflikten führen könnte. Um diese zu verhindern, wurde entschieden, dass sich die Anwesenden in ihren jeweiligen Kirchen für eine klare Bekennung zur Kirche der Armen einsetzen würden und dabei die Bindung an die Ziele der JPSS stärken wollten.

An diesem Workshop wurde die Rolle der Frau und ihre Position in der Gesellschaft und den Entwicklungsprogrammen der Kirchen hervorgehoben. Die Anwesenden arbeiteten alle am Programm der Gemeindeentwicklung des WCC mit und betonten, dass die fehlende Einbindung der Frauen in den Entwicklungsprozess eines der grössten Hindernisse für ein Vorankommen der Entwicklungsregionen bil-

¹²⁰⁶ HUA ICCO 289 289 Traitler, Reinhild. Indonesia Workshop 1976. [o. O.] 13.1.1977, S. 1-3.

¹²⁰⁷ HUA 1134 1577 [CCA/CCPD]. Together through the wilderness. Report of an Asian Workshop on Rural Community Motivation in Jakarta 21.-29.10.1976. [o. O.] 1976, S. 1-6.

¹²⁰⁸ Ebd., S. 1.

dete. Diese Diskussionspunkte und die gewählten Rahmenbedingungen, in denen Entwicklung stattfinden sollte, verdeutlichen den Einfluss der CCPD auf die kirchlichen *Community Development*-Ansätze in Asien.¹²⁰⁹

Der grösste Teil des Workshops wurde dazu verwendet, eine gemeinsame Strategie für die Implementierung der Ansätze der JPSS im *Rural Community Development* zu erarbeiten. In einem ersten Statement wurden die gemeinsamen Ziele festgehalten:

"At the Workshop in Jakarta there was no disagreement with the statement that the liberation for which the participants were working was 'a process in which people are involved in their own development towards self-reliance, social justice and economic growth'. Given this general agreement, it is not surprising that training programmes aim at equipping motivators with the ability to foster self-reliance, stimulate awareness of social conditions and motivate villagers to action for their own economic growth."¹²¹⁰

Obwohl man sich mehrheitlich einig war, gab es Unterschiede im Umgang mit der politischen Elite im eigenen Land, denn einige Trainingszentren bildeten ihre *community worker* zusätzlich im bewaffneten Widerstand und der Beteiligung an revolutionären Bewegungen aus. Diese zusätzliche Aufgabe wurde jedoch von vielen Teilnehmern abgelehnt, da von einem bewaffneten Konflikt eher negative Konsequenzen für die Entwicklung einer Region erwartet wurden. In der Diskussion wurde deutlich, dass es als Aufgabe der Motivatoren angesehen wurde, die Selbstbestimmung bei den Dorfbewohnern zu fördern, nicht aber, zur Revolution und Bestrafung der Eliten aufzurufen. Hervorgehoben wurde des Weiteren die Gefahr einer zu raschen Entwicklung durch eine Umkehrung der Machtstrukturen. Stattdessen wurde eine schrittweise angegangene Entwicklung mithilfe der angepassten Technologie ins Zentrum gerückt. Die drei gemeinsamen Hauptziele der einzelnen Ansätze waren die Eigenständigkeit der Bevölkerung zu fördern, ihre Motivation zu wirtschaftlichem Wachstum zu stärken und ihr Bewusstsein für die sozialen Bedingungen auszubilden. Es wurde jedoch festgestellt, dass die Übersetzung der idealistischen Ansätze in konkrete Ausbildungsprogramme je nach Gewichtung der drei Ziele stark variierte. Dabei wurde betont, dass einige der Ansätze zu *social engineering* tendieren würden, was nicht uneingeschränkt gutgeheissen wurde.¹²¹¹

Die Kooperation zwischen den staatlichen Behörden und den jeweiligen *community worker* wurde in einem weiteren Workshop am Beispiel Indonesien diskutiert. Dabei wurde hervorgehoben, dass sowohl beim staatlichen Freiwilligenprogramm BUTSI¹²¹² als auch beim Dorfentwicklungsprogramm des DGI die in den Dörfern eingesetzten Arbeitskräfte nicht aus der jeweiligen Einsatzregion kommen mussten¹²¹³ und über keine Vorkenntnisse verfügen mussten. Darin unterschieden sich die Einsatzkräfte in Indonesien deutlich von jenen in Indien, in denen die *community worker* direkt in den Dörfern rekrutiert und

¹²⁰⁹ Ebd., S. 1-17.

¹²¹⁰ Ebd., S. 18.

¹²¹¹ HUA 1134 1577 [CCA/CCPD]. Together through the wilderness. Report of an Asian Workshop on Rural Community Motivation in Jakarta 21.-29.10.1976. [o. O.] 1976, S. 18-20.

¹²¹² Siehe dazu weiter unten Kapitel E 3.1.2.1 Ein Sonderfall: Kooperation mit BUTSI.

¹²¹³ Dies änderte sich in Indonesien zumindest im Falle der Motivatoren relativ kurz nach dieser Konferenz.

dann in einem Ausbildungszentrum geschult wurden. Danach wurden sie in ihren jeweiligen Herkunftsorten eingesetzt, wo sie die lokale Gemeinschaft von innen auf die nötigen Entwicklungsschritte vorbereiten sollten. Diese Unterschiede erklärten sich die Anwesenden nicht zuletzt dadurch, dass in der indonesischen Gesellschaft innerhalb derselben Gesellschaftsschicht nicht die Ausbildung, sondern das Alter über den Einfluss der jeweiligen Ideen bestimmte.¹²¹⁴ Ob dies in Indien so viel anders war, lässt sich bezweifeln, wurde jedoch hier so festgehalten.¹²¹⁵

In einem weiteren Workshop wurde die Art der Ausbildung der Motivatoren diskutiert und im nächsten der Inhalt des jeweiligen Curriculums. Die Anwesenden stellten in der Diskussion fest, dass die Ausbildungsansätze weit auseinandergingen. Während die meisten Ausbildungsstätten sowohl deduktive als auch erfahrungsbegründete Lernprozesse miteinbezogen, gab es zwei 'Extrempositionen'. Die Ausbildungsstätten für *rural community worker* in Indien setzten stark auf einen didaktischen und deduktiven Zugang, während diejenigen in den Philippinen stärker auf die Ansätze "Learning by doing, by action and reflection, by participant-observation"¹²¹⁶ setzten. Aus diesen beiden unterschiedlichen Ansätzen ergab sich eine neue Ausbildungsmethode: Am *Indian Social Institut*, an dem die meisten der indischen *community worker* ausgebildet wurden, legten die Ausbildenden viel Wert auf Erfahrung und betonten, dass alle zukünftigen Einsatzkräfte sowohl eine Mikrostudie ihres Einsatzgebietes erstellen können mussten als auch eine Makrostudie der internationalen Zusammenhänge. Die für die Ausbildung vorgeschlagenen Personen waren meist Mitarbeiter staatlicher Behörden oder anderer in die Entwicklung eingebundener Organisationen. Sie brachten bereits Erfahrung in Entwicklungs- und Gesellschaftsfragen mit und verfügten über eine gewisse Vorbildung. Idealerweise sollten die Anwärter bereits vor Ausbildungsbeginn mit der Analyse ihrer Region beginnen und entsprechendes Material sammeln. Dieses sollten sie im Kurs dazu verwenden, das Gelernte direkt auf eine bestimmte Mikrostudie anzuwenden, deren Resultate dann diskutiert wurden. So wurde durch einen deduktiven Zugang in Kombination mit nach 'Klassenraummentalität'-Gelerntem ein erster Entwicklungsplan für die spätere Einsatzregion erstellt. Auf den Philippinen hingegen war der Einfluss der Ausbildungsmethode nach Freire¹²¹⁷ viel stärker. Dort wurde Lernen als Prozess der Aktion-Reflexion definiert und der Austausch zwischen Lehrenden und Lernenden betont. Die Ausbilder verfolgten dabei "a 'journey of discovery' approach (to quote Paulo Freire) in which the trainer and the trainee learn together about the realities of their community and

¹²¹⁴ HUA 1134 1577 [CCA/CCPD]. Together through the wilderness. Report of an Asian Workshop on Rural Community Motivation in Jakarta 21.-29.10.1976. [o. O.] 1976, S. 21-23.

¹²¹⁵ Vergleiche hierzu: Benjamin Steegen, The 'Belgian Gandhi' and Rural Development in India: The Village Reconstruction Organization. Paper for 'How to Change the World', Center for the History of Global Development (Shanghai University). Shanghai, 26.-28.5.2017 (forthcoming).

¹²¹⁶ HUA 1134 1577 [CCA/CCPD]. Together through the wilderness. Report of an Asian Workshop on Rural Community Motivation in Jakarta 21.-29.10.1976. [o. O.] 1976, S. 25.

¹²¹⁷ Freire. Pedagogy of the Oppressed.

the possibilities that are there for change and growth."¹²¹⁸ Die meisten Ausbildungsansätze für christliche Mitarbeiter der -Gemeindeentwicklungsprogramme in Asien verfolgten einen Zwischenweg und schlossen sich keiner der Extrempositionen an. Auch hier setzte sich der Mittelweg, wie ihn die meisten asiatischen Kirchen bevorzugten, durch.¹²¹⁹ Sie kombinierten die beiden Ansätze und gerade in Cikembar – hier lag die zentrale Ausbildungsstätte für das Motivatoren-Programm in Indonesien – wurde in der Ausbildung der Motivatoren grossen Wert auf die Kombination von 'formalem' Lernen und eigener Erfahrung gelegt. Die Unterschiede der Ansätze basierten auf der Frage, ob ein vorgeschriebener Lehrplan eine Form des *social engineering* beinhalten sollte oder nicht. Während einige Ausbildungsexperten davon ausgingen, dass ohne deduktiven Unterricht die Fähigkeit zur Situationsanalyse fehlen würde, glaubten andere, dass durch das Aufzwingen einer bestimmten theoretischen Analyse und Interpretation eine Art vorbestimmte Zukunft der Entwicklung vorgelebt würde, was eine subtile Form des *social engineering* sei. Diese Kritik kam nicht aus Asien selbst, sondern vom *Institute for Cultural Affairs* in Chicago, das eine Grundsatzkritik an den Gemeindeentwicklungsansätzen entwickelt hatte.¹²²⁰ Die von diesem Institut entwickelten Ansätze wurden in zahlreichen Programmen und Ausbildungszentren weltweit eingesetzt. Die Grundideen galten als äusserst effizient für die Gemeindeentwicklung, doch wurden sie aufgrund ihrer fehlenden lokalen Anpassung und der starken *top-down*-Implementierung auch scharf kritisiert. In Jakarta wurden die Ansätze als zu stark von aussen aufgedrängt empfunden und widerspiegelten damit die Überzeugung, dass es nicht ausreiche, neue Techniken zu implementieren oder Gesellschaftsstrukturen zu schaffen, wenn die lokale Bevölkerung weder an der Planung noch an der Umsetzung beteiligt werde. Die Anwesenden waren überzeugt, dass durch solche Programme vielleicht interessantes Wissen vermittelt und ein kurzfristiger Wandel bewirkt werden könne, doch würde diesem Zugang die Kraft fehlen, eine langfristige Veränderung zu erreichen. Einer der anwesenden indonesischen Ausbilder formulierte das Problem bei diesen Programmen folgendermassen: "We see something grow up quickly, but we don't know how far down the roots go. It might be like the seed that fell on the rocky ground."¹²²¹

Die Mehrheit der Anwesenden war der Überzeugung, dass eine sinnvolle Ausbildung beide Zugänge – den deduktiven als auch den erfahrungsbegründeten – umfassen müsse, um eine nachhaltige Wirkung zu erzeugen.¹²²² So sehr sich die Ausbildungsmethoden unterschieden, so ähnlich waren sich die Inhalte der Kurse. In allen Kursen kamen drei Elemente vor: die Kommunikation und der Austausch mit der

¹²¹⁸ HUA 1134 1577 [CCA/CCPD]. Together through the wilderness. Report of an Asian Workshop on Rural Community Motivation in Jakarta 21.-29.10.1976. [o. O.] 1976, S. 26.

¹²¹⁹ Siehe dazu Kapitel C 1 Eckpunkte der Organisationsgeschichte und Organisationsstruktur.

¹²²⁰ Siehe dazu: Burbidge, John. Approaches that Work in Rural Development: Emerging Trends, Participatory Methods and Local Initiatives. München 1988; Institute of Cultural Affairs. Fifth City Human Development Project: Consultation Summary Statement. Chicago 1976.

¹²²¹ HUA 1134 1577 [CCA/CCPD]. Together through the wilderness. Report of an Asian Workshop on Rural Community Motivation in Jakarta 21.-29.10.1976. [o. O.] 1976, S. 26.

¹²²² Ebd., S. 23-26.

Dorfbevölkerung, die Befähigung der ruralen Gesellschaft, ihre eigene Lage zu erkennen, sowie die Fähigkeit, sie dazu zu motivieren, ihre Entwicklung selbst in Angriff zu nehmen. Die meisten Anwesenden waren sich darin einig, dass die eingesetzten Arbeitskräfte eine Vorbildfunktion für die Dorfgemeinschaft übernehmen sollten. Zudem bekannten sich die meisten Ausbildungszentren theoretisch zu den Zielen der JPSS, es wäre jedoch übertrieben zu behaupten, sie hätten sie alle eng in ihr Kursprogramm eingebunden.¹²²³

Ein weiterer Diskussionspunkt an dieser Tagung war die kulturelle Rolle der Frau in Asien. Im Workshop wurden einige zentrale Punkte zu diesem Thema hervorgehoben: Obwohl die Rolle der Frauen in den ruralen Gemeinschaften und der Agrarwirtschaft in Süd-Ost-Asien oft zentral sei, gelte sie sozial als Geschlecht zweiter Klasse. So könnten 1976 vielerorts nur Männer Kredite beantragen, Ländereien pachten oder mit den Behörden kommunizieren. Ausserdem seien Ausbildungen in spezifisch landwirtschaftlichen oder technischen Fächern mehrheitlich Männern vorbehalten. Ingrid Palmer hob zudem hervor, dass die Lebensqualität von Frauen in Asien durch einen harten Arbeitsalltag und die mangelnde Selbstbestimmung vermindert wurde. Ein gezieltes Programm für die Förderung von Frauen müsse jedoch – anders als viele der zeitgenössischen feministischen Projekte anstrebten – nicht um jeden Preis die Frauen fördern, sondern vor allem die Männer als Unterstützer gewinnen. Nach wie vor seien sich viele Frauen ihrer Situation als unterdrücktes Geschlecht nicht bewusst und würden sich daher nicht gegen den Willen des Mannes stellen.¹²²⁴ Darin folgt Palmer Paulo Freire, der in seiner Studie "The Pedagogy of the oppressed"¹²²⁵ davon ausgeht, dass kulturelle Rollenzuschreibungen eine Form kultureller Mythen seien, die den Status Quo aufrechterhalten würden. Kultur und Tradition werden in diesem Verständnis als Unterdrückungsmechanismen gewertet.

"In order to present for the consideration of the oppressed and subjugated a world of deceit designed to increase their alienation and passivity, the oppressors develop a series of methods precluding any presentation of the world as a problem and showing it rather as a fixed entity, as something given – something to which people, as mere spectators, must adapt."¹²²⁶

Die charakteristische Reaktion der von Unterdrückung Betroffenen sah Freire in einer Kultur des Schweigens. Die Anwesenden an der Konferenz "Together through the wilderness" in Indonesien 1976 betonten, dass diese Überlegungen in Asien auf die Situation der Frauen zutreffen würden. Viele Reformprogramme seien daran gescheitert, dass die Betroffenen nicht auf ihre neue Situation vorbereitet wurden. Die Befreiung der Unterdrückten sei nur ein erster Schritt, der eine umfassende Aufklärungskampagne nach sich ziehen müsse, in der die ehemals Subalternen mit ihrer neuen Situation vertraut gemacht würden. So sei eine Frau, die rechtlich vom Mann abhängig gewesen sei, nicht einfach auf der Grundlage einer gesetzlichen Reform plötzlich dazu fähig, Aufgaben zu übernehmen, die sie zuvor nie zu erfüllen

¹²²³ Ebd., S. 26-27.

¹²²⁴ Ebd., S. 13.

¹²²⁵ Freire. Pedagogy of the Oppressed.

¹²²⁶ Freire. Pedagogy of the Oppressed, S. 139.

musste. Gerade in abgelegenen Regionen, wo Schulbildung weitgehend fehlte und die Analphabetenrate unter den Frauen bei 70% oder höher lag, seien Frauen überfordert, wenn sie auf einmal mit rechtlichen Anliegen konfrontiert würden.¹²²⁷

Einige der Anwesenden betonten in den Diskussionen weiter den eigenen Zwiespalt zwischen dem Annehmen finanzieller Unterstützung aus den ehemaligen Kolonialländern und der schwierigen Finanzsituation der eigenen Organisation. Kritisiert wurde die zunehmend als Geber-Empfänger-Beziehung empfundene Entwicklungsunterstützung aus den reichen Industrienationen. Insbesondere die Vertretungen der Aborigines aus Australien und der Papuas aus West-Papua teilten diese Ressentiments gegen die Hilfe der Geberorganisationen und verlangten mehr Mitspracherecht im Einsatz der Entwicklungsgelder in ihren eigenen Regionen. In diesem Fall wurde wieder der indonesische Beispiel hervorgehoben, denn durch den Aufbau des Konsortiums sei es dem DC gelungen, die Ausbildung und den Einsatz der Motivatoren trotz finanzieller Hilfe in die eigenen Hände zu nehmen.¹²²⁸ Abschliessend wurde die Arbeit wie folgt zusammengefasst:

"Christian community work training ought never to fall into the error of domesticating people and exalting the status quo as the divinely sanctioned order for society but neither should it fall into the equally misleading error of inciting people to revolution in order to obtain the goals of certain theorists or politicians, either of the right or the left. The training ought to enable the respect of the full humanness, or potentiality, of every individual, within their families, their groups, their local communities, their societies, and within the international community. In offering new information, new skills, new insights and new opportunities for action, the Christian community worker will not have ulterior motives either conservative or radical: he will not be a manipulator or exploiter of the poor and oppressed. His mission is to proclaim liberty, realistically recognising and exposing the oppressiveness of the systems that enslave and domesticate people, and also to honour each person's right to live freely, making his or her own response to the chances and challenges of life."¹²²⁹

2.2 Konzept und Praxis

2.2.1 Auswahlverfahren und Qualifikationen der Motivatoren

Nicht jeder war in den Augen des DGI geeignet, die Arbeit eines Motivators zu erledigen, denn ein solcher musste einige zentrale Grundanforderungen erfüllen:

"At least a Motivator must have dedication, ethical awareness of service, idealism to develop the rural community, ability to adapt himself, be communicative, conceptional, has [sic] good verbalism, has [sic] a sensitivity for human problems and at least passed the senior high school."¹²³⁰

Die Auswahl der geeigneten Kandidaten erfolgte über verschiedene Stufen. Alle Mitgliederkirchen des DGI sollten mindestens fünf geeignete Kandidaten schicken, die die Grundsatzkriterien erfüllten. Zusätzlich zu den genannten Auswahlkriterien mussten die Teilnehmenden an den ersten Lehrgängen 1972

¹²²⁷ HUA 1134 1577 [CCA/CCPD]. Together through the wilderness. Report of an Asian Workshop on Rural Community Motivation in Jakarta 21.-29.10.1976. [o. O.] 1976, S. 13 -16.

¹²²⁸ Ebd., S. 27-35.

¹²²⁹ Ebd. S. 34-35.

¹²³⁰ ANI PGI 184 258 DC-DGI. Development Motivators. Jakarta 15.11.1978, S. 3.

und 1973 mindestens zwei Jahre Arbeitserfahrung vorweisen. Aufgrund des Kandidatenmangels wurde diese Forderung jedoch bereits nach zwei Jahren wieder abgeschafft. Beibehalten wurde hingegen die Voraussetzung, dass die Kandidaten – oder später auch die Kandidatinnen – bei Beginn der Ausbildung ledig waren und sich zudem für die Dauer des Einsatzes bereit erklärten, auf eine Heirat zu verzichten. Trotz anhaltender Diskussionen zu diesem Punkt hielt die Leitung des Programmes vorerst an dieser Voraussetzung fest. Ziel dieses Kriteriums sollte es sein, dass sich Motivatoren auf ihren Einsatz konzentrierten und dass ihre Bereitschaft dafür, in einer Region ausserhalb ihrer eigenen eingesetzt zu werden, erhöht wurde. Sollte ein Motivator im Laufe seines Einsatzes trotzdem heiraten, konnte dies zu einem vorzeitigen Ende seines Vertrages und zur Einbehaltung seiner Abschlussprämie führen. Bereits Samuel Andres kritisierte diese Handhabung in seinem Reisebericht 1977 scharf und betonte, dass diese Heiratsstrafe unsinnig sei. Durch eine Heirat eines Motivators mit jemandem aus dem betreuten Dorf könnten Gräben zwischen ihm und der Dorfbevölkerung überbrückt werden und durch sein Verbleiben im Dorf nach dem Ende der Einsatzzeit wäre ausserdem weiterhin ein Ansprechpartner für die lokalen Bauern vorhanden. Doch leider würde "der alles durchdringende Paternalismus die Motivatoren zu unfreiwilligen Heiligen oder seelenlosen Entwicklungsrobotern, welche nur auf eine Stimme programmiert sind: die Stimme ihres 'Herrn' in Cikembar [machen]",¹²³¹ – so Andres.¹²³² Allerdings setzten die Verantwortlichen des Dorfentwicklungsprogrammes die Anstellungskriterien nicht immer strikt durch. Als der Einsatz eines Motivators in Tebing Tinggi, einem Dorf in Nord-Sumatra, zu Ende ging und feststand, dass aufgrund der Knappheit an Motivatoren kein Nachfolger gestellt werden konnte, hielt ein Mitarbeiter fest: "(...) fortunately this ex-motivator married a village girl and is staying. It can be, expected that he will carry on the activities once started as a motivator." So war plötzlich die Heirat eines Motivators in der Einsatzregion selber kein Problem mehr oder sogar ein wünschenswertes Ereignis.¹²³³

Ein weiterer Streitpunkt war die Frage des Einsatzes von Frauen als Motivatorinnen. Als das Programm 1973 ins Leben gerufen wurde, waren die Kandidaten ausschliesslich männlich, da die Leitung des Programms den Frauen die Belastung nicht zutraute. Erst in der dritten Runde 1975 wurden aufgrund von spezifischen Rückfragen nach weiblichen Einsatzkräften aus den einzelnen Dörfern zusätzlich Frauen als Motivatoren zugelassen. Allerdings wurden die angestrebten 50% nie erreicht, die Berichte nennen meist maximal 30% weibliche Motivatoren¹²³⁴ und von diesen nur eine einzige in einer späteren Kaderposition innerhalb der Organisation.

¹²³¹ ADE HGSt 3587 Andres, Samuel. Bericht über eine Reise nach Südostasien. Vom 18.5.-14.6.1977. Zürich 1977, S. 6.

¹²³² Ebd., S. 5-6.

¹²³³ HUA ICCO 289 289 DC-DGI. Narrativ Report Village Development Programme 1976 -1978. Jakarta September 1978, S. 2-3. Zitat S. 2.

¹²³⁴ Aufgrund der Lesbarkeit wird hier im Allgemeinen auf die Nennung beider Geschlechter verzichtet. Da, wo es explizit um die weiblichen Motivatoren geht, wird dies genannt, ansonsten wird der Begriff "Motivator" als neutrale Bezeichnung einer Tätigkeit verwendet.

Die lokale Auswahl der Kandidaten bildete einen weiteren Schwachpunkt im Auswahlverfahren, denn teilweise waren die Kirchen entweder überfordert mit der Auswahl oder sie wollten geeignete Kandidaten für die eigenen Programme gewinnen und nicht nach Jakarta schicken. Oft wussten die Kandidaten aus kleineren Kirchen nicht genau, wozu sie nach Jakarta gesendet wurden und was ihre Aufgabe in den Programmen sein würde.¹²³⁵ In der Zentrale des DC in Jakarta wurde eine weitere Selektionsrunde eingeleitet. In dieser wurden die Kandidaten auf ihre physische und mentale Belastbarkeit, ihren Bildungsstand und ihre Einstellung zur Arbeit als Motivator getestet. Durchschnittlich wurden etwa 60% der ungefähr 80 Teilnehmer aus der ersten Runde als ungeeignet eingestuft und mussten das Training verlassen. Die übrigen wurden nach Cikembar, einem Trainingscamp auf Java, etwa 120 km von Jakarta entfernt, geschickt. Die letzte Stufe des Auswahlverfahrens bildete ein Aufenthalt in einem Testdorf, in dem die Kandidaten ihre Fähigkeit, sich an ein rurales Leben anpassen zu können, unter Beweis stellen mussten. Durch die hohen Anforderungen an Schulbildung fielen überdurchschnittlich viele Kandidaten, die selber aus ruralen Regionen kamen, bereits vor dieser Phase durch. So war für einige der übrig gebliebenen Kandidaten das Leben ausserhalb einer Stadt ungewohnt oder zumindest waren sie die Feldarbeit nicht oder nicht mehr gewohnt. Selbst jene, die ursprünglich aus kleineren Dörfern kamen, hatten die letzten Jahre meist in einer höheren Schule in der Stadt verbracht. An diesem Punkt gaben etwa 40% der Personen auf. Durchschnittlich begannen aufgrund dieses Auswahlverfahren von ursprünglich 80 Kandidaten nur 18 Personen die Ausbildung in Cikembar.¹²³⁶ 50% derjenigen, die mit dem Training begannen, brachen die Ausbildung während des Trainings ab, womit jährlich nur ungefähr 8 bis 9 Motivatoren fertig ausgebildet wurden. Das Auswahlverfahren erschien Beobachtern oft als übermässig hart und galt als Hauptgrund für die zu geringe Anzahl ausgebildeter Motivatoren. Allerdings brachen trotz den schwierigen Arbeitsbedingungen nur wenige der Motivatoren ihre Arbeit in den Dörfern ab oder beantragten eine Versetzung. Die Hauptgründe "for their failure are indiscipline, marriage within the 3 years and decrease of patriotism."¹²³⁷ Ungefähr die Hälfte der Motivatoren arbeiteten nach Ablauf ihrer Dienstzeit von drei Jahren weiterhin als Ausbilder und Experte in der Entwicklungsabteilung des DGI. Die übrigen Ex-Motivatoren gingen meistens zurück in ihre eigenen Kirchen oder arbeiteten für die staatlichen Entwicklungsbehörden als Entwicklungsexperten in ihrer Einsatzregion.

2.2.2 Ausbildung der Motivatoren

Das Ausbildungszentrum der Motivatoren lag in Cikembar, einem Bergdorf in West-Java, in dem die zukünftigen Motivatoren sechs Monate als Gemeinschaft und im Kontakt mit der Dorfbevölkerung ausgebildet wurden. Die Motivatoren arbeiteten zudem in der Landwirtschaft mit und konnten so erste

¹²³⁵ Krause. Weisse Experten nicht gefragt, S. 20.

¹²³⁶ ANI PGI 184 257 [Lalisang, W.]. History of the Development Centre. Jakarta 1980, S. 54-57.

¹²³⁷ ANI PGI 184 258 DC-DGI. Development Motivators. Jakarta 15.11.1978, S. 8.

Erfahrungen mit dem einfachen, ruralen Leben gewinnen. Die Ausbildung basierte auf einem stark an praktischer Erfahrung orientierten Ansatz, der mit theoretischer Grundausbildung ergänzt wurde. Durch die frühe Einbindung in landwirtschaftliche Arbeit und in die lokale Dorfgemeinschaft wurden die Auszubildenden bereits früh mit den Herausforderungen ihrer Arbeit konfrontiert. Während des Selektionsverfahrens verbrachten die zukünftigen Motivatoren bereits einige Tage dort und ihre Reaktion auf die Erfahrung war Teil der Auswahlkriterien. Während ihrer Zeit in Cikembar lernten die Teilnehmer viel über die nationale und internationale Entwicklungspolitik, studierten christliche Theologie und wurden im Rahmen des Programms in der Anwendung von neuen Kommunikationsmittel und technischen Hilfsmittel in der Landwirtschaft ausgebildet.¹²³⁸ Doch der wichtigste Teil der Ausbildung war es, selbst Teil einer Gemeinschaft zu werden, wie ein Ausbildner 1975 wie folgt beschrieb:

"Besides the didactic teaching, the practical training and the exposure to village life, the Cikembar trainees are formed in their attitudes by the unique experience they have of being a community of committed young Indonesians reaching out to fulfil an ideal that the Christian Church is holding up to them. In this respect they have some of the characteristics of a religious order, devotional meetings, their own tradition of singing and ceremonies, a commitment to serve for three years before marrying, and a covenant to remain poor in the village to which they are sent. This experience of belonging to a covenant community is an important element in the Cikembar programme, a part of the experiential learning that undergirds [sic] the trainees' self-understanding and supports his or her self-reliance in the strange village which is to be home for at least three years."¹²³⁹

Wer es durch die ersten Ausschlussverfahren schaffte, absolvierte ein sechsmonatiges – später siebenmonatiges – Ausbildungsprogramm, erlernte die Grundlagen des Dorfentwicklungsprogramms und wurde angehalten, die Ansätze der JPSS zu verinnerlichen. Die Ausbildenden betonten dabei: "Motivators are not only social workers, they are the ambassadors of Christ in the place und situation they are working."¹²⁴⁰ Diese Grundhaltung zeichnete sich im Lehrplan der Motivatoren ab, der praktischen und theoretischen Unterricht vorsah. Die drei Kernkompetenzen der Motivatoren waren ein Verständnis von Entwicklung, technischen Fähigkeiten und das Prinzip Bildung für Entwicklung.

Den Motivatoren wurden die Argumente für die Beteiligung der Kirche an der Entwicklungsarbeit nahegebracht und sie sollten den grösseren Zusammenhang und den Sinn ihrer eigenen Arbeit in den Dörfern nachvollziehen können. Dies waren fixe Bestandteile des Curriculums, wobei dieses zwischen dem Beginn des Motivatorenprogrammes 1972 und seinem Ende 1989 mehrfach angepasst wurde. Zu Beginn war der Ansatz der Kirche der Armen noch explizit genannt, doch bereits nach den ersten Anpassungen ab 1975 waren diese nur noch implizit als Leitideen weiter präsent.¹²⁴¹ Die nun stärker eingebundenen technischen Fähigkeiten und das fachliche Wissen lösten die ideologischen Grundsätze als Basis für die

¹²³⁸ HUA 1134 1577 [CCA/CCPD]. Together through the wilderness. Report of an Asian Workshop on Rural Community Motivation in Jakarta 21.-29.10.1976. [o. O.] 1976, S. 23-26.

¹²³⁹ Ebd., S. 24.

¹²⁴⁰ ANI PGI 184 255 DC-DGI. Programme for Motivator Training. Jakarta August 1975, S. 2.

¹²⁴¹ Ebd., S. 1-4.

eigentliche Arbeit in den Dörfern zunehmend ab. Die Motivatoren erhielten eine Ausbildung in effizienten Anbautechniken – wie etwa dem sogenannten *mata-hari*-Prinzip¹²⁴² – und der Planung von Bewässerungssystemen. Um in den Dörfern als Vorbild zu dienen, musste ein Motivator verschiedene Handwerke und die Anwendung neuer Hilfsmittel beherrschen und sie den Dorfbewohnern erklären können. Dazu gehörten neben der Landwirtschaft ebenso die Arbeitsbereiche eines Schreiners oder Fischers. Die Ausbildung umfasste zudem die Vermittlung von Grundwissen über Familienplanung, Hygiene, Ernährungslehre oder medizinische Grundversorgung. Aufgrund der Unklarheit über den späteren Einsatzort wurden alle Motivatoren in vielfältigen und eher allgemein gehaltenen Problemlösungsstrategien ausgebildet, was oft zu einer ungenügenden Vorbereitung auf die Realität vor Ort führte. Die dritte Kernkompetenz bildete wie erwähnt das Wissen über das Prinzip Bildung für Entwicklung. Dies umfasste hauptsächlich theoretisches Wissen zu Partizipation und Autarkie sowie die Fähigkeit, die soziale, politische und gesellschaftliche Situation eines Dorfes zu analysieren und verschiedene Kooperationsbeziehungen nebeneinander zu erfassen. Die Motivatoren sollten zudem befähigt werden zu erkennen, welche Schritte und Ziele in einem bestimmten Umfeld, Dorf oder Lebensraum geeignet und realisierbar wären, entsprechende Pläne zu erstellen und die Dorfgemeinschaften für die Umsetzung ebendieser zu gewinnen. Schwerpunkte der Arbeit eines Motivators waren also insbesondere die Überzeugungsarbeit und die Motivation der Dorfgemeinschaft, die eigenen Ideen und Potenziale zu erkennen. Entsprechend umfasste die Ausbildung in Cikembar auch die Grundsätze der Motivationsarbeit und das Erlernen von Verhandlungstaktiken, mit denen die Menschen zur Partizipation in der eigenen Entwicklung angeregt werden sollten. Die Theorielektionen machten etwa 60% der Unterrichtsstunden aus und verteilten sich auf alle drei Kernkompetenzen der Motivatoren. Die praktische Ausbildung fokussierte stärker auf die letzten beiden Kompetenzen.¹²⁴³ Da die Motivatoren neben den Gruppendiskussionen und Rollenspielen auch einen eigenen Gemüsegarten unterhalten mussten und in der landwirtschaftlichen Eigenproduktion der Ausbildungseinrichtung arbeiteten, erhielten sie neben den praktischen Unterrichtsstunden auch eine weitere Form der praktischen Ausbildung. Durch diese Kombination machte die Praxis trotz 60% Theorieunterricht einen grösseren Teil der Ausbildung aus.¹²⁴⁴ Anfang der 1980er-Jahre wurde der Lehrplan etwas angepasst und insgesamt stärker auf entwicklungspolitische Aufgaben ausgerichtet. In der Anfangszeit war der Anteil an Religionsunterricht und die theologische Reflexion von Entwicklung grösser. Durch die Reduktion der theologischen Ausbildung und die Verlängerung der Ausbildung von sechs auf sieben Monate erhielt die praktische Ausbildung zusätzliches Gewicht.¹²⁴⁵

¹²⁴² In dieser Anbautechnik wurde ein Feld so angelegt, dass die Pflanzen in mehreren Ebenen gleichzeitig wachsen konnten. So wurden Kokosnussplantagen gleichzeitig für den Anbau von Mais, Erdnüssen oder Gemüse genutzt, da die Palmen dafür genügend Licht bis zum Boden durchliessen.

¹²⁴³ ANI PGI 184 256 Sianipar, Binsar; H. Pangaribuan. Kurrikulum Latihan Motivator IX: Kelas di 15.11.1981-1.6.1982. Jakarta 5.11.1981, S. 4-5.

¹²⁴⁴ Krause. Weisse Experten nicht gefragt, S. 27-28.

¹²⁴⁵ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 57-58.

Der Lehrplan¹²⁴⁶ für die Ausbildung in Cikembar für den Kurs vom 15. November 1981 bis zum 1. Juni 1982 sah wie folgt aus:

| | Fach | h/Theorie | h/Praxis |
|--|---|-----------|----------|
| Kompetenz: Idee/Verständnis von Entwicklung (1,5 Monate) | Theologische Reflexion von Entwicklung | 8 | - |
| | Ökumene und Wesen der Kirche | 11 | - |
| | Partizipation der Kirche in der Entwicklung | 10 | - |
| | Bibelunterricht | 12 | - |
| | Geschichte des DGI und der Kirche | 8 | - |
| | Simulation von Unterrichtsstunden | 6 | 12 |
| | Total: | 55 | 12 |
| Kompetenz: Technische Fähigkeiten (3,5 Monate) | Allgemeine Landwirtschaft | 40 | 100 |
| | Viehhaltung (Umgang, Pflege, Auswahl) | 15 | 25 |
| | Fischerei (Inland und Meer) | 10 | 20 |
| | Holzhaltung/Konstruktion | 10 | 40 |
| | 'Angepasste Technologie' (<i>Teknologi Tepat Guna</i>) | 10 | 30 |
| | Kooperative/Kreditunion | 12 | - |
| | Planung | 16 | - |
| | Führung | 10 | - |
| | Unternehmertum | 10 | - |
| | Farmmanagement | 8 | - |
| | Ernährung | 8 | - |
| | Gesundheit und traditionelle Medizin | 8 | - |
| | Haushaltsindustrie | 8 | - |
| | Altern in der Landwirtschaft | 6 | - |
| | Ländliche Soziologie | 8 | - |
| | Lebensmitteltechnologie/PKK | 10 | - |
| | Total | 189 | 215 |
| Kompetenz: Bildung für Entwicklung (1 Monat) | Entwicklungsökonomie | 8 | - |
| | Finanzverwaltung | 8 | - |
| | Identifikation und Problemlösung | 8 | - |
| | Fallstudie | 6 | - |
| | Nicht-formale Untersuchung | 8 | - |
| | Ethik des Verkehrs/Handelns | 6 | - |
| | Profil des Dorfmotivators | 4 | - |
| | Anthropologie der Entwicklung | 6 | - |
| | Penget Agenturen in der Dorfverwaltung | 4 | - |
| | Bildung im Wissen um Entwicklungspläne/Entscheide der Regierung | 4 | - |
| | Inter-SR DGI-Entscheidung | 4 | - |
| | Umweltentwicklungsgespräche, Zonierung, Demografie etc. | 12 | - |
| | Total | 78 | - |

Ein typischer Tag in Cikembar begann bereits um fünf Uhr mit Frühsport und Gartenarbeit vor dem Frühstück. Danach gab es eine kurze Pause um sich zu waschen, danach eine Morgenandacht und das Frühstück, bevor um neun Uhr der Unterricht begann. Nach dem Mittagessen hatten die Kandidaten

¹²⁴⁶ ANI PGI 184 256 Sianipar, Binsar; H. Pangaribuan. Kurikulum Latihan Motivator IX: Kelas di 15.11.1981-1.6.1982. Jakarta 5.11.1981, S. 7-8.

zwei Stunden Pause, um zu lernen, sich zu erholen oder versäumte Arbeiten nachzuholen. Anschließend folgte wieder Unterricht von vier Uhr bis ca. neun Uhr, unterbrochen von einer kurzen Pause für das Abendessen. Abschliessend gab es eine Abendandacht und die Ankündigungen für den nächsten Tag.¹²⁴⁷

Wolfgang Schmid berichtete in seinem Reisebericht von 1977 von seinem Besuch in Cikembar. Dabei betonte er, dass er die Kritik an den Zuständen und die Forderung nach besseren Sanitäranlagen, Steinhäusern und befestigten Strassen zwar verstehe, jedoch nicht teile. Die meisten dieser Forderungen nach Verbesserung wurden von westlichen Besuchern angebracht und spiegelten das Unverständnis dieser Besucher für die Lebensumstände der ruralen Bevölkerung Indonesiens wider. Er machte deutlich, dass ihm die Motivatoren, die unter solchen Umständen leben müssten, zwar leidtäten, betonte jedoch den Sinn hinter diesen Gegebenheiten vor Ort. Durch den fehlenden Luxus im Lager würden die Motivatoren auf das Leben in den Dörfern vorbereitet, denn da, wo die meisten von ihnen eingesetzt werden würden, gab es keine der geforderten Infrastrukturen.¹²⁴⁸ Er sah jedoch die Notwendigkeit, die Anlagen auszubauen, da die Infrastruktur an ihre Grenzen stosse. Schmidt plädierte deswegen für eine Erweiterung der vorhandenen Schlaf- und Klassenräume und befürwortete zudem den Bau verschiedener Ausbildungswerkstätten, wie sie von den technischen Ausbildnern in Cikembar gewünscht wurden. Insbesondere eine Schreinerwerkstatt, eine Schneiderei und eine Werkstatt zur Herstellung von Ziegeln und zum Mauern sollte geschaffen werden, damit die Motivatoren dort die erwähnten Handwerke erlernen oder verfeinern konnten. Ein weiteres Anliegen von Schmidt war die Schaffung von Ruheräumen für die Erholung von denjenigen Motivatoren, die zwischen ihren einzelnen Einsätzen in Cikembar untergebracht wurden. Anders als bei den Motivatoren in Ausbildung waren diese Motivatoren ja bereits mit der Härte des Einsatzes in den Dörfern vertraut. Diese Zwischenpause sollte der Erholung, aber ebenso der Rückmeldung des Erlebten und der Reflexion der eigenen Arbeit dienen. Durch den direkten Austausch sollten die Motivatoren zum einen mehr über ihr zukünftiges Einsatzgebiet lernen und zum anderen ihre Kritik und Verbesserungsvorschläge für die Ausbildung gleich vor Ort einbringen können. Schmidt ging davon aus, dass diejenigen, die als Motivatoren in den Dörfern arbeiteten, am besten reflektieren konnten, wie die Ausbildung verbessert werden könnte.¹²⁴⁹ Reinhild Traitler, Mitarbeiterin der CCPD, besuchte die Ausbildungsstätte 1976. Im Gegensatz zu Schmidts nüchterner und pragmatischer Beschreibung schien sie die Anlage zu romantisieren und beschrieb Cikembar wie folgt:

"Imagine a campus, entirely designed and built by the students themselves. A dozen bamboo huts, a common dining room, a lecture hall. There is much green in between, but at a closer look you will find that these are vegetable gardens and demonstration plots. There we were, sharing for a brief period the life of the community, getting up at five o'clock in the morning, trying to survive on two dippers of water for our bath (which is more than most people get during the dry season),

¹²⁴⁷ Ebd., S. 15.

¹²⁴⁸ ADE HGSt 3590 Schmidt, Wolfgang. Asienreise Wolfgang Schmidt 12.-26.6.1977. [Genf] 1977, S. 12.

¹²⁴⁹ Ebd., S. 12-13.

participating in the work in the fields in the early hours of the morning, sharing the meals, the singing, praying and the laughter of the trainees."¹²⁵⁰

Sowohl Schmid als auch Traitler konnten nur kurze Momentaufnahmen des Zustandes wiedergeben, da sich beide nur einzelne Tage und mit Ankündigung in Cikembar aufhielten. In den vorhandenen Abschlussreports der einzelnen Motivatoren wird das Leben in Cikembar nur selten erwähnt, wenn aber, dann meist positiv im Sinne einer guten Vorbereitung auf das spätere Leben in den Dörfern. Einzig in einem Bericht von 1984 wurde Cikembar als die "*neraka pertama*"(erste Hölle)¹²⁵¹ beschrieben. Samuel Andres besuchte Cikembar und hielt in seinem Bericht fest:

"Bereits im Morgengrauen verlassen die zukünftigen Entwicklungshelfer ihre Hütten, schwingen Spitzhacke und Spaten auf die Schulter und eilen über die von ihnen benannte 'via Dolorosa' den Reisfeldern entgegen. Obwohl unterstrichen wird, dass die Ausbildung ohne Drill erfolgt, unterscheidet sich der harte Tagesablauf nicht wesentlich vom Kasernenbetrieb."¹²⁵²

Einen ausführlicheren Bericht über die Zustände und die Ausbildung in Cikembar gibt Karla Krause in ihrer Forschungsarbeit zu den Motivatoren. In ihrer Schilderung macht sie deutlich, dass bei weitem nicht alle Kandidaten die harte Ausbildung begrüßten und einige sich nach ihrem Zuhause und ihrem Leben dort sehnten. Als Krause das Lager Anfang der 1980er-Jahre besuchte, kamen zwar die Hälfte der Kandidaten aus ruralen Regionen und sollten die Feldarbeit dementsprechend gewohnt sein, hatten jedoch meist einige Jahre in der Stadt gelebt, um die höhere Schulbildung zu absolvieren. Durch die ungewohnte, harte körperliche Arbeit bereits am Morgen vor dem Frühstück fiel es vielen der zukünftigen Motivatoren entsprechend schwer, dem theoretischen Unterricht zu folgen. Krause blieb eine Woche in Cikembar und wurde an einem Sonntag Zeuge einer speziellen Ausbildungstechnik. Am Sonntag hatten die Motivatoren normalerweise Ausgang und verbrachten ihren freien Tag im nahegelegenen Cikembar, wo sie nach dem Gottesdienst etwas freie Zeit genießen konnten. An diesem Sonntag, als Krause im Lager war, verbot Boy, der Ausbilder, den Besuch ohne jegliche Erklärung. Nur wenige der zukünftigen Motivatoren baten den Ausbilder später um ein direktes Gespräch und eine Erklärung. Genau dies hatte Boy jedoch beabsichtigt, denn wie er Krause erklärte:

"Sehen Sie, es gibt hier eine verbreitete Haltung in Indonesien, wir nennen das *bapakisme* – was der *bapak* [Vater, bezeichnet jedoch auch einen Vorgesetzten oder Höhergestellten] sagt oder befiehlt, ist richtig, das wird ausgeführt. Auf einen Konflikt lässt es selten jemand ankommen. Diese Haltung hat sich wohl in der Feudalzeit entwickelt und ist durch die Kolonialherrschaft gefestigt worden. Doch Motivatoren mit dieser Einstellung können wir hier nicht brauchen. Wer sich schon hier im Lager unverständlichen Anordnungen fraglos fügt, [...] der wird sich im Dorf, wo er auf sich alleine gestellt ist, erst recht den eingefahrenen Strukturen anpassen, anstatt sie zu verändern."¹²⁵³

¹²⁵⁰ HUA ICCO 289 289 Traitler, Reinhild. Indonesia Workshop 1976. [o. O.] 13.1.1977, S. 1.

¹²⁵¹ ANI PGI 184 258 PARPEM-DGI. Masalah dan Tolok Ukmur Pekerjaan Kita. Jakarta März 1984, S. 3.

¹²⁵² ADE HGSt 3587 Andres, Samuel. Bericht über eine Reise nach Südostasien. Vom 18.5.-14.6.1977. Zürich 1977, S. 6.

¹²⁵³ Krause. Weisse Experten nicht gefragt, S. 26.

Krause berichtete weiter über die Auflösung der Situation: Boy konfrontierte diejenigen, die nicht gegen seine Massnahme protestierten, am Montag mit der Problematik des *bapakism* und äusserte sich enttäuscht über die Folgsamkeit der meisten. Boy schaffte es, die zukünftigen Motivatoren aus der Reserve zu locken und es kam zu einer Diskussion über den Sinn der Anordnung und die Problematik. Diese würde den Auszubildenden in den Augen Krauses wohl länger in Erinnerung bleiben als die theoretischen Abhandlungen der Vortage.¹²⁵⁴ Die Massnahme spiegelte die Diskussionen zu den Bildungsvorstellungen aus der Befreiungstheologie wider. Die Methode, die Boy hier anwandte, entsprach der Idee des Lernens als Prozess der Aktion-Reflexion. In dieser an Paulo Freire angelehnten Ausbildungsmethode wurde der Austausch von Lehrenden und Lernenden betont.¹²⁵⁵

Eine Besonderheit in der Ausbildung der Motivatoren – etwa im Gegensatz zu den Freiwilligen des staatlichen BUTSI-Programmes – war, dass diese die Absolventen nicht nur auf einen kurzen Einsatz vorbereiten sollte, sondern auf ein Leben in Verbindung mit dieser Arbeit. Auch nach ihrem Einsatz sollten sie sich mit der Motivierung von Menschen zu Wandel und mehr Partizipation beschäftigen, sei dies in einem Pfarramt, als Mitglieder der Gemeindeleitung oder als Lehrperson. Die Motivatoren waren nach ihrem Einsatz ein Teil der lokalen Kader der Kirchen und sollten sich entsprechend für die eigene Region einsetzen. Ehemalige Lernende sollten zu Lehrenden werden und in ihren Positionen alles Mögliche zur Weiterführung der als Motivatoren begonnenen Arbeit tun.¹²⁵⁶ Um diese zukünftige Einbindung in die Entwicklung der Dorfgemeinschaften zu gewährleisten, schuf bereits der DGI entsprechende Weiterbildungskurse, die später in den Programmen von PARPEM noch weiter differenziert wurden.

2.2.2.1 Anpassungen in der Ausbildung und die Professionalisierung der Motivatoren

Die Ausbildung der Motivatoren wurde über die Jahre mehrfach angepasst, um einerseits den Rückmeldungen der Motivatoren zu entsprechen und sich andererseits an die sich verändernden Entwicklungsansätze des DGI und dessen Strukturwandel anzupassen.

Die ersten Ausbildungsjahrgänge der Motivatoren wurden noch in der Vorstellung ausgebildet, jemand könnte in einem Dorf auftauchen und die Menschen dazu auffordern, ihr Handeln zu ändern. Doch bereits 1974 an einem ersten Reflexionstreffen der Motivatoren im Einsatz wiesen die ersten Erfahrungsberichte darauf hin, dass dazu erst eine Vorbildfunktion erreicht werden musste. Die Berichte zeigten deutlich, dass dazu eine andere Art von Fachkräften benötigt wurde, insbesondere für bestimmte tech-

¹²⁵⁴ Ebd., S. 23-29.

¹²⁵⁵ Siehe dazu Kapitel E 2.1 Together through the wilderness – ein Workshop zu *Rural Community Development*.

¹²⁵⁶ HUA 1134 1577 [CCA/CCPD]. Together through the wilderness. Report of an Asian Workshop on Rural Community Motivation in Jakarta 21.-29.10.1976. [o. O.] 1976, S. 29-31.

nische Fähigkeiten, welche die Motivatoren nicht in der Kürze der Ausbildung erlernen konnten. Aufgrund der Rückmeldungen wurden zusätzlich zu den Motivatoren sogenannte *fieldworkers*¹²⁵⁷ ausgebildet. Ab 1975 wurden die Auszubildenden auf der Grundlage ihrer Fähigkeiten in zwei Gruppen unterteilt: Die erste Gruppe waren die Motivatoren, die im Grunde als Vermittler und Lehrer auftraten, die zweite Gruppe bildeten die *fieldworkers*, die über spezifisches Knowhow verfügten.¹²⁵⁸

"Bei der technischen Durchführung werden landwirtschaftliche Fachkräfte eingesetzt, deren Arbeit sich auf landwirtschaftliche Ertragssteigerung, verbesserte Tierhaltung, Fischerei u.ä. erstreckt. Es handelt sich dabei um Jungbauern aus verschiedenen Regionen Indonesiens, die in einer Art interinsularen Technologietransfers ihr jeweiliges Können weitergeben. So kennen sich z.B. Jungbauern aus Bali mit der Kultivierung von Nassreis aus, Jugendliche aus Sulawesi sind in der Holzverarbeitung geschickt und aus Java können Bewässerungstechniken und die Verwendung von Mineraldünger übermittelt werden. In anderen Gegenden versteht man sich traditionell auf Viehzucht, Fischerei, Gemüseanbau usw. Solche Jungbauern werden auf Anforderung der Motivatoren in den Dörfern eingesetzt, um bei der Findung angepasster Lösungen zu helfen."¹²⁵⁹

Als *fieldworkers* wurden Kandidaten ausgewählt, die bereits spezielle Fertigkeiten aus ihrer Heimat einbringen konnten. Sie wurden dann gezielt in den Ansätzen der angepassten Technologie und neuen Anbautechniken ausgebildet. In Zukunft sollten die Motivatorenteams je nach Einsatzort zusammengestellt werden, denn: "Motivation through demonstration is more practical and can be more easily followed by the local farmers who generally have had a low level of education, even many of them are illiterate."¹²⁶⁰ So wurden manchmal zwei Motivatoren ausgeschickt, andere Male ein Motivator und ein *fieldworker*. Es kam auch vor, dass einem Motivator mehrere *fieldworkers* zugeteilt wurden, insbesondere in jenen Dörfern, in denen eine grosse Fläche für den Anbau vorbereitet werden musste oder unterschiedliche Wirtschaftszweige aufgebaut werden sollten.¹²⁶¹

Die *fieldworkers* hatten in der Regel einen Grundschulabschluss oder die mittlere Reife, jedoch nicht zwingend eine höhere Schulbildung und ihre Auswahl erfolgte nach fachlichen Gesichtspunkten, die mentale Belastbarkeit und die Einsatzbereitschaft wurden durch finanzielle Möglichkeiten und Ausbildungsangebote geschaffen. Sie wurden ebenfalls in Cikembar ausgebildet und erhielten eine praxisorientierte Ausbildung in landwirtschaftlichen Anbaumethoden, Anbauplanung, Bewässerungstechnik, Benutzung und Pflege landwirtschaftlicher Geräte und Viehhaltung. Weiter erhielten sie eine kurze theoretische Einführung in das Genossenschaftswesen und die Ideen der Selbsthilfe. Ihr Training dauerte nur

¹²⁵⁷ Der in deutschen Quellen bis etwa 1977 verwendete Begriff 'technisches Personal' führte später zu Verwirrungen, als auch eine Einheit für den technischen Support der Kleinwasserturbinen und andern technischen Errungenschaften aufgebaut wurde. Indonesische, englische und niederländische Quellen – und später auch die deutschsprachigen – nutzen den Begriff *fieldworker*. Um Verwirrungen zu vermeiden, wird hier die Bezeichnung *fieldworker* (für beide Geschlechter) beibehalten.

¹²⁵⁸ ANI PGI 184 254 DGI. Refleksi Pembangunan. In: Bulletin di Development Centre, Nr. 3 Jakarta Juni 1974.

¹²⁵⁹ HUA ICCO 289 289 [Fischer, Joachim]. Projekt Nr. 753.702 Dorfentwicklungsprogram in verschiedenen Regionen Indonesiens. Bonn 29.7.1975, S. 3.

¹²⁶⁰ ANI PGI 184 255 DC-DGI. Programme for Motivator Training. Jakarta August 1975, S. 5.

¹²⁶¹ Ebd., S. 1-5.

drei Monate, wovon zwei Monate eine rein praktische Ausbildung beinhalteten.¹²⁶² Während der Ausbildung wurde diese Gruppe noch einmal unterteilt in eine Teilgruppe, die als *fieldworkers* die Arbeit der Motivatoren durch technische Fähigkeiten ergänzen sollten, und eine andere, bestehend aus *pioneer farmers*¹²⁶³, die eine Vorbildfunktion in der Landwirtschaft übernehmen sollten.¹²⁶⁴

"Unlike the Motivator or the Fieldworker the Pioneer Farmer is actually a model farmer, equipped with basic knowledge on organisation of production factors and management skills. [...] A Pioneer Farmer is therefore a small scale businessman striving not only to increase productivity but also towards and economically based enterprise."¹²⁶⁵

Nach dem Ablauf der Testphase 1972 bis 1975 beantragte das DC die Weiterführung des Motivatorenprogrammes beim Konsortium. Die Berichte des DC spiegelten das Erreichte wider und zeigten unter anderem Anpassungen, die auf Rückmeldungen der Motivatoren basierten. Sie betonten, dass die Wirkung der Motivatoren nicht auf jene elf Dörfer, in denen diese stationiert waren, beschränkt geblieben sei. Anhand von Reports zeigten sie auf, dass die Arbeit in einem einzelnen Dorf Auswirkungen auf die umliegende Region haben konnte. Für das Motivatorenprogramm wurden daher gezielt Dörfer ausgewählt, die ein grösseres Einzugsgebiet hatten und damit die umliegende Region beeinflussen konnten. Dazu gehörten Siedlungen ab einer bestimmten Grösse, mit einem eigenen Marktplatz oder einem Gemeindezentrum. Ab 1980 kamen zudem Dörfer mit speziellen Herausforderungen dazu, wie solche, in denen grössere Transmigrationsgemeinschaften angesiedelt werden sollten, oder solche mit mangelnder medizinischer Versorgung. Laut den Berichten der Programmkoordinatoren profitierten pro unterstütztem Dorf etwa 100'000 Menschen direkt oder indirekt vom Einsatz der Motivatoren. Laut der Hochrechnung der Programmverantwortlichen brachten sich davon etwa die Hälfte durch Eigeninitiative in den Entwicklungsprozess ein und weitere 20'000 waren Kinder und Jugendliche, die insbesondere von Bildungsangeboten und Gesundheitsmassnahmen profitierten.¹²⁶⁶ Einige der Motivatoren wurden ausserdem in neuen Siedlungen (Ansiedlung der halbnomadischen Ethnien) oder in Transmigrationsdörfern eingesetzt. In diesen Fällen sei die Anzahl der Menschen, die erreicht wurden, markant kleiner, und im schlechtesten Fall könne ein schlecht ausgeführtes Programm in einer solchen Region negative Folgen auf das Zusammenleben der lokalen Bevölkerung mit den Neuankömmlingen nach sich ziehen.¹²⁶⁷ Trotz der frühen Erkenntnis dieses Problems wurde die gezielte Ausbildung für Motivatoren in einem Transmigrationsgebiet erst ab 1987 eingeführt.¹²⁶⁸

¹²⁶² Ebd., S. 4.

¹²⁶³ Diese Bezeichnung wird analog zum Fall der *fieldworker* aus den Quellen übernommen.

¹²⁶⁴ ADE HGSt 3590 [Lalisang, W.]. A brief Description of Motivator, Fieldworker and Pioneer Farmer von Dharma Cipta –DGI, Jakarta 1975, S. 1-2.

¹²⁶⁵ Ebd., S. 1.

¹²⁶⁶ HUA ICCO 289 289 [Fischer, Joachim]. Projekt Nr. 753.702 Dorfentwicklungsprogramm in verschiedenen Regionen Indonesiens. Bonn 29.7.1975, S. 1-2.

¹²⁶⁷ Ebd., S. 2-3.

¹²⁶⁸ Siehe dazu Kapitel E 1.3 Exkurs: Einzelne Entwicklungsprojekte.

Trotz der Anpassungen blieb die grundsätzliche Ausrichtung des Programmes bestehen und die zentralen Anliegen blieben weiterhin die Motivierung der Dorfbewohner zur Selbsthilfe, die Verbesserung der landwirtschaftlichen Produktion und damit der gesamten Lebensumstände in den einzelnen Dörfern. Neu wurden neben den landwirtschaftlichen Aktivitäten zudem Projekte, um die Gesundheit und Ernährung der jeweiligen Dorfgemeinschaft zu verbessern, eingeführt. Diese wurden mehrheitlich – jedoch nicht ausschliesslich – von den weiblichen Motivatoren durchgeführt und zielten meist auf die Frauen in den Dörfern ab. Neben der Gesundheitsversorgung wurde die Hygiene als neues Arbeitsfeld eingeführt. Dazu gehörten Projekte zur Trinkwasserversorgung, Abfall - und Abwasserbeseitigung und die Pflege der Kanäle innerhalb der Dörfer. Insgesamt kam das Beratungsgremium der Organisation Brot für die Welt zu einem positiven Urteil über das Projekt und entschied sich für eine Weiterfinanzierung für die nächsten fünf Jahre. Die bereitgestellte Summe betrug für drei Jahre ca. 386'000 US-Dollar (930'000 DM). Diese positive Einschätzung hing von verschiedenen Faktoren ab, so wurde z.B. die Kooperationsbereitschaft des DGI mit den Vertretern der CCPD und des Konsortiums im Bericht positiv hervorgehoben. Die Ausbildung in Cikembar, die von Ulrich Grundert von Brot für die Welt beurteilt wurde, wurde ebenso positiv aufgenommen.¹²⁶⁹ Grundert hielt fest:

"Es kann erwartet werden, dass das Konzept der Dorfentwicklungsarbeit des vorliegenden Antrages dazu beiträgt, die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse in den Zieldörfern zu verbessern. Durch die Einbeziehung der Dorfbevölkerung in die Massnahmen ist sichergestellt, dass die Bedürfnisse der Zielgruppen berücksichtigt werden und dass sie später die aufgebauten Selbsthilfeeinrichtungen übernehmen und weiterführen können. Der Projektträger [DC] verfügt über die erforderliche Qualifikation und Erfahrung, die Massnahmen wirkungsvoll zu koordinieren und sich immer wieder an den Zielvorstellungen und örtlichen Gegebenheiten zu orientieren."¹²⁷⁰

2.2.2.2 Anpassungen an neue Herausforderungen

Die erste Anpassung der Arbeit der Motivatoren war die Aufnahme der *fieldworkers* und *pioneer farmers*. Während die Ausbildung der Motivatoren – und mehrheitlich auch jene der *fieldworkers* – Aufgabe des Ausbildungszentrums in Cikembar blieb, wurden in den RDC und den Trainingszentren einzelner Kirchgemeinden bereits ab 1975 zunehmend Kurse für regionale *pioneer farmers* angeboten. Im Unterschied zu jenen, die in Cikembar ausgebildet wurden, transportierten diese nicht Anbautechniken aus anderen Regionen in die Dörfer, sondern lernten, die regionalen Anbautechniken durch neue Techniken oder neues Saatgut zu optimieren. Sie wurden nach ihrer Ausbildung entweder in ihren Heimdörfern oder zumindest in ihrer Herkunftsregion eingesetzt.

Samuel Andres kritisierte auf seiner Reise durch Asien 1977 das DC für die weiterhin zentral geregelte Ausbildung der Motivatoren. Diese würden durch das Programm in Cikembar zwar vorbereitet, seien jedoch in den einzelnen Dörfern dennoch weitgehend überfordert:

¹²⁶⁹ HUA ICCO 289 289 [Fischer, Joachim]. Projekt Nr. 753.702 Dorfentwicklungsprogram in verschiedenen Regionen Indonesiens. Bonn 29.7.1975, S. 7-11.

¹²⁷⁰ Ebd., S. 10.

"Denn die Motivatoren aus Cikembar würden in ihrem Einsatz, weit weg von ihren Lehrern im Urwald sitzen und hier feststellen, dass es nicht so ist, wie es ihnen beschrieben wurde. [...] Die Frustration vieler Motivatoren rührt nicht daher, dass sie etwa unfähig wären. Sie sind ganz einfach überfordert. Obwohl sie zum Teil sehr viel wissen, sind sie doch keine Hexenmeister. Denn ihr Wissen ist Teilwissen. Nach meiner Ansicht sollte die Arbeit eines Motivators darin bestehen, in 'seinem' Dorf (er ist kein Einheimischer) oder evtl. Nachbardörfern den Ist-Zustand aufzunehmen und gemeinsam mit der Bevölkerung den Soll-Zustand zu definieren. Anstatt nach Spezialisten zu rufen - die übrigens nicht kommen - sollten junge, willige Burschen aus den Dörfern ausgebildet werden und zu den Bauern in anderen Regionen geschickt werden, damit sie auf unkomplizierte Weise ihr Rüstzeug mitbekommen. Zudem könnte in regional veranstalteten Intensivkursen eine vielgestaltige Ausbildung erreicht werden, wie z.B. Führung von Kredit- und anderen Genossenschaften, Hygiene, Kinderpflege, Ernährung, Nähen usw."¹²⁷¹

Damit formulierte Samuel Andres gewisse Ansätze, die das DC bereits umzusetzen beabsichtigte. Andres arbeitete jedoch für das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz (HEKS) und hatte bisher noch an keiner Versammlung des Konsortiums teilgenommen. Trotzdem wurde die Kritik Andres' in diesem wahrgenommen und diskutiert.

Die Anpassung und Regionalisierung der Ausbildungsstätten wurde von den Geberorganisationen und dem Konsortium mehrfach gewünscht, jedoch von dem Zentralkomitee des DGI weitgehend abgeblockt. Bereits 1974 wurde Lalisang aufgefordert, das Programm regional zu konzentrieren und nicht zu schnell zu viele unterschiedliche Regionen und Projektdörfer zu eröffnen. Die Arbeit auf einzelne Regionen oder bestimmte Dörfer zu konzentrieren war aber weder im Sinne der Kirchen in Indonesien, noch in jenem des Zentralkomitees des DGI. Das Programm verzeichnete 1974 bereits einigen Erfolg und durch die zunehmende Bekanntheit wuchs auch die Nachfrage seitens der Kirchen nach Unterstützung durch einen Motivator, insbesondere deswegen, weil durch den Einsatz eines Motivators auch die bisherigen Programme der einzelnen Kirchen weiterhin unterstützt werden sollten. Seitens der Führungsebene des DGI wurde die Ausbreitung der Motivatoren in der Hoffnung, dass die integrative Wirkung der Motivatoren weitere Kirchen zum Beitritt in den Kirchenrat veranlassen könnte, gefördert.¹²⁷² Trotzdem wollte der DGI die Ausbildung der Motivatoren auf Jakarta beschränken. Lalisang versuchte eine erste Regionalisierung des DC durchzusetzen, als er die ersten RDC errichtete. Er musste diese Pläne jedoch zurückziehen, als das DC 1975 stärker in die Strukturen des DGI eingebunden wurde und das Exekutivkomitee die Regionalisierungsabsichten nicht unterstützte.

Die Arbeit der Motivatoren und insbesondere die Strukturen für die Selbstreflexion wurden jedoch weiter angepasst. Wie von Schmidt bereits 1974 vorgeschlagen, sammelten sich die Motivatoren ab 1976 zwischen ihren Einsätzen in Cikembar, wo die eigenen Erfahrungen reflektiert und mit anderen ausgetauscht werden sollten. Mit der Zeit wurde dieser Austausch zwischen den einzelnen Motivatoren auch während ihres Einsatzes gefördert. Dazu erschien monatlich die Zeitschrift "Berita Motivator" und es

¹²⁷¹ ADE HGSt 3587 Andres, Samuel. Bericht über eine Reise nach Suedostasien. Vom 18.5.-14.6.1977. Zürich 1977, S. 4.

¹²⁷² ANI PGI 184 255 DC-DGI. Desa Program: Pengalaman dan Prospek. Jakarta 27.1.1976, S. 2.

wurden Treffen zwischen den Motivatoren derselben Region eingeführt. Durch diesen Austausch wurden die Motivatoren in ihrem Tun unterstützt und sie konnten sich über die Probleme in ihrem Dorf austauschen.¹²⁷³ Auch Michael Japaruddin, ein Motivator der 9. Generation, betonte in seinem Bericht die positiven Aspekte der Selbstreflexion und äusserte die Hoffnung, dass zukünftige Motivatoren aus seinen darin verarbeiteten Fehlern lernen würden.¹²⁷⁴ 1981 wurde zudem ein Treffen in Cikembar eingeführt, bei dem die jeweilige Gruppe von Motivatoren, die ihren dreijährigen Einsatz beendete, zusammenkam. Durch diese Abschlussbesprechung konnten Impulse zur Verbesserung gewonnen werden und es kam zu einem direkten Austausch zwischen Ex-Motivatoren und denjenigen, die sich aktuell in der Ausbildung befanden. Diese Form der Reflexion und Anpassung der Ausbildung an die Erfordernisse im Feld machten die Motivatoren in Indonesien zu Vorbildern für andere, ähnlich agierende Gruppen.¹²⁷⁵ Eine der ersten Besprechungen mit ehemaligen Motivatoren machte deutlich, dass einigen die Geduld fehlte, um den Zugang zu einer Dorfgesellschaft zu finden, in der zuvor noch keine Motivatoren stationiert waren. Die Reflexionen der Motivatoren der 3. Generation (des 3. Ausbildungsjahres 1974) ergab, dass einer der zentralen Punkte, an dem die Programme scheiterten, das Überspringen der ersten Stufe, also des Beobachtens und Analysieren der Situation vor Ort, war. Das Urteil der Beobachtungen ergab, dass durch ein zu schnelles Vorpreschen die Motivatoren daran scheiterten, dass sie statt Projekte auf den Bedürfnissen der Dorfbewohner aufzubauen, "wie die Experten aus dem Westen"¹²⁷⁶ Ideen zu implementierten versuchten, die von der lokalen Bevölkerung nicht zwingend gewünscht wurden.¹²⁷⁷ Diese Überlegungen wurden direkt in die Ausbildung der zukünftigen Motivatoren aufgenommen.

Um die Übergabe eines Projekts von einem abtretenden zu einem beginnenden Motivator zu verbessern und dadurch künftiges Scheitern zu vermeiden, wurde eine Übergangsphase von drei Monaten, in welcher beide gleichzeitig anwesend sein sollten, eingeplant. So konnten zukünftige Motivatoren die Arbeitsweisen und die angefangenen Projekte ihrer Vorgänger kennenlernen. Zudem kam es zu einer gewissen Kontinuität, welche die Beteiligung der Dorfbewohner fördern sollte. Weiter diente diese Übergangsphase der Absicherung, dass der unerfahrene Motivator nicht zu schnell vorwärtsging. Viele – so zeigten zumindest die Berichte der ehemaligen Motivatoren – kamen voller Tatendrang aus Cikembar und konnten mit zu vielen neuen Plänen sogar schon Erreichtes gefährden.¹²⁷⁸ Diese Aussagen von Ex-Motivatoren stützten die Einschätzung von Samuel Anders, der eine gewisse Überforderung bei den Motivatoren vermutete.

¹²⁷³ ANI PGI 184 256 [Lalisang, W.] Report on the Development Centre 1980. Jakarta 1980, S. 3.

¹²⁷⁴ ANI PGI 302 454 Japaruddin, Michael. Three Year Experience in the Field. Jakarta 1985, S. 13-14.

¹²⁷⁵ Siehe dazu Kapitel E 2.1 "Together through the wilderness – ein Workshop zu Rural Community Development".

¹²⁷⁶ ANI PGI 184 255 DC-DGI. Desa Program: Pengalaman dan Prospek. Jakarta 27.1.1976, S. 3 (Übers. N. Rui).

¹²⁷⁷ Ebd., S. 1-4.

¹²⁷⁸ ADE HGSt 3587 Andres, Samuel. Bericht über eine Reise nach Südostasien. Vom 18.5.-14.6.1977. Zürich 1977, S. 4.

Die erste Gruppe von Motivatoren wurde 1972 ausgebildet und seither gab es jährlich mindestens einen Kurs. Eine Ausnahme bildete das Jahr 1985, in dem die Ausbildung umstrukturiert wurde und ein neues Curriculum aufgebaut wurde.¹²⁷⁹ Im November 1986 wurde die 13. Generation ausgebildet, dies sollte der letzte Jahrgang sein, der auf nationaler Ebene ausgebildet wurde, danach wurde die Ausbildung in die regionalen Zentren verlegt und die Leitung des Programmes an die RDC abgegeben oder (an Orten, an denen sich kein solches befand) direkt an die einzelnen Kirchen. Diese Regionalisierung folgte den Anforderungen und dem Vorbild des Entwicklungsplanes von PARPEM. Die Verantwortung für die rurale Entwicklung wurde damit aus dem Zentrum in Jakarta verwiesen und an die lokalen Kirchen oder ökumenischen Organisationen weitergegeben.¹²⁸⁰ Die Regionalisierung war der letzte Schritt einer langsamen Dezentralisierung der Verantwortung, erfolgte jedoch, wie in anderen Abteilungen des DGI ebenso, ohne die nötige Vorbereitung der lokalen Entscheidungsträger.

2.2.2.3 Mini-Cikembars – die Auswirkungen der Regionalisierung auf die Implikation eines Programmes

Die Regionalisierung, die später der DGI insgesamt betreffen sollte, begann innerhalb der Entwicklungsabteilungen bereits 1973 mit der Planung der ersten *Regional Development Centre* (RDC). 1975 waren bereits fünf RDC errichtet worden: Medan (Nord-Sumatra), Kupang (Timor, Distrikt Nusa Tenggara Timor – NTT), Salatiga (Zentral-Java), Puspenka (West-Papua) und Usung Padang (Süd-Sulawesi). Später kamen noch eines in Manado (Nord-Sulawesi), Banjarmasin (Süd-Kalimantan) und eines spezifisch für Frauen in Tapanuli (Nord-Sumatra) dazu. Ein Zentrum, das besonders gut funktionierte, war das RDC in Kupang (NTT). Im Unterschied zu anderen RDC erreichten die engagierten Mitarbeiter des RDC eine enge Kooperation mit den lokalen Kirchen, anderen Entwicklungsorganisationen und den zuständigen Regierungsstellen und konnten so ein funktionierendes, regionales Entwicklungszentrum errichten.¹²⁸¹ Ein regionales Zentrum hatte verschiedene Aufgaben: Neben der Koordination der Entwicklungsprogramme der einzelnen Kirchen und den Kaderkursen für das Kirchenpersonal in der Region¹²⁸² übernahmen sie zunehmend weitere Tätigkeiten. Zentral war die Errichtung eines Trainingszentrums, in dem Kurse für die lokale Bevölkerung angeboten wurden. Leiter dieser Zentren waren oft ehemalige Motivatoren, die aus der jeweiligen Region stammten und ihre Ausbildung und dreijährige Erfahrung als Entwicklungsbroker weitergeben wollten. In diesen zwei- bis dreimonatigen Kursen wurde eine spezifisch auf die Region angepasste Ausbildung angeboten. Entweder wurden bestimmte Techniken erlernt (bspw. angepasste Technologie, neue Möglichkeiten der Landwirtschaft oder Verwendung neuartiger

¹²⁷⁹ ANI PGI 184 258 [Arbeitsgruppe 2]. Anmerkungen und Vorschläge für die Verbesserung von PARPEM. Report der Gruppendiskussion an das Plenum: PGI-Konsortium Meeting Parapat 15.-19.6.1985. Parapat 19.6.1985, S. 7.

¹²⁸⁰ ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Progress Report. Januar - Juni 1987. Jakarta Februar 1988, S. 1.

¹²⁸¹ ADE BfdW P2015 Grundert, Ulrich. Dorfentwicklungsprogramm in NTT: Asienreise Juni/Juli 1979. [o. O.] 30.7.1979, S. 1-4.

¹²⁸² Siehe Anhang S. ix-x.

Düngersorten) oder gezielt bestimmte Berufe (Maurer, Schreiner, Schneider etc.) gelernt. Oft koordinierten die Ex-Motivatoren zugleich die aktiven Motivatoren der Region. Die Kurse in Management, ökonomischer Organisation für die Leitung von Dörfern¹²⁸³ und die theologische Ausbildung für angehende Pfarrer fanden meist ebenfalls in diesen Trainingszentren statt, wurden jedoch vom Personal der Kirchgemeinde und nicht von Ex-Motivatoren geleitet.¹²⁸⁴

Neben den bereits 1975/77 (je nach RDC) eingerichteten Kursen in den Trainingszentren wurden in einigen der RDC ab Anfang der 1980er-Jahren eine Art Mini-Cikembar eingerichtet. Ein solches Beispiel war das Trainingszentrum¹²⁸⁵ der Nias-Kirche in Wea. Dort wurden in nur sechs Monaten lokale Motivatoren ausgebildet. Die angebotenen Kurse waren damit etwas kürzer als die Ausbildung in Cikembar und die Teilnehmer mussten auch weniger hohe Standards erfüllen. Der Ausbilder war meist ein Ex-Motivator und seine Assistenten mussten einen dreimonatigen Grundkurs in Cikembar absolvieren, der speziell auf Lehrer für Motivatoren ausgerichtet war. Zusätzlich kamen jeweils noch andere externe Lehrkräfte dazu. Diese waren meist Fachpersonen in angepasster Technologie oder Agrartechniker, die regionalspezifisch bestimmte Anbautechniken testeten oder entwickelten. So versuchten die Trainingszentren trotz der räumlichen Distanz zur Zentrale in Jakarta auf dem neusten Stand der Technik zu sein. Im Durchschnitt waren die in diesen Zentren ausgebildeten lokalen Motivatoren jünger und weniger gut ausgebildet als jene, die nach Cikembar geschickt wurden. Ungefähr die Hälfte von ihnen wurden zu *pioneer farmers* ausgebildet und zurück in ihre Heimatdörfer geschickt, um die dortigen Bauern von neuen Anbautechniken zu überzeugen und sie in deren Realisierung zu unterstützen. Die andere Hälfte wurde im Rahmen des Dorfentwicklungsprogramms in andere Dörfer geschickt und hatte dieselben Aufgaben wie die in Cikembar ausgebildeten Motivatoren, jedoch mit dem Unterschied, dass sie aus derjenigen Region stammten, in der sie auch eingesetzt wurden. Der Vertrag dieser lokalen Motivatoren dauerte ebenfalls drei Jahre, sie waren jedoch nicht an die 'Heiratsklausel' gebunden und konnten in dieser Zeit ihre Familie bei der Ernte oder ähnlichen Angelegenheiten unterstützen. Sie erhielten jedoch weniger Lohn¹²⁸⁶ als die voll ausgebildeten Motivatoren aus Cikembar.¹²⁸⁷ Nachdem der 13. – und letzte – Ausbildungsgang der Motivatoren 1987 sein Training beendet hatte, wurde Cikembar zu einem Zentrum für gezielte Weiterbildungen umgewandelt. Fortan sollten in Cikembar Kurse für die Ausbilder der

¹²⁸³ Es gab Kurse für die Anführer und die Leitung der *Rukun Warga* (SCHREIBWEISE_CG KLEIN). In Kalimantan, Sulawesi und NTT gab es zudem Kurse für die *kepala desa* oder *lurah*. In der Region NTT besuchte 1979 auch ein *camat* (Leiter eines Subdistriktes) einen Kurs (siehe dazu: ADE BfdW P2015 Grundert, Ulrich. Dorfentwicklungsprogramm in NTT: Asienreise Juni/Juli 1979. [o. O.] 30.7.1979, S. 4).

¹²⁸⁴ ANI PGI 184 258 DC-DGI. Report of the Motivator Programme. Jakarta 1981, S. 4-6.

¹²⁸⁵ 1981, als dieser Bericht entstand, existierten noch fünf weitere Mini-Cikembars. Neben Nias befanden sich diese in Sangir Talaud (Süd-Molukken), Puspinka (West-Papua), Halmahera (Nord-Molukken), Kupang (Timor-NTT). Ein weiteres befand sich im Aufbau in Medan (Nord-Sumatra).

¹²⁸⁶ Ein Motivator aus Cikembar erhielt 1977 etwa 72 US-Dollar [30'000 IDR] im Monat, die lokalen Motivatoren etwa 36 US-Dollar [15'000 IDR] und die *pioneer farmer* in ihren eigenen Heimatdörfern etwa 10 US-Dollar [4000 IDR].

¹²⁸⁷ ANI PGI 184 258 DC-DGI. Report of the Motivator Programme. Jakarta 1981, S. 6-8.

Mini-Cikembars sowie eine Ausbildung für die mobilen Einsatztruppen des Kleinwasserkraftturbinenprogramms und ähnlichen Projekten angeboten werden. Ausserdem sollte dort ein Kongresszentrum entstehen, in dem sich die Leiter der RDC und die Ausbildner der regionalen Motivatoren zu einem jährlichen Treffen versammeln sollten, um mögliche nächste Schritte zu planen.¹²⁸⁸ Allerdings wurden weder diese Treffen noch die weiteren Ausbildungen in Cikembar im Entwicklungsplan für die 1990er-Jahre aufgeführt. Aufgrund dessen kann davon ausgegangen werden, dass diese Pläne nicht weiterverfolgt wurden. Dafür sprechen auch die Ausbildungsangebote, die laut dem weiterführenden Entwicklungsplan des PGI an den Universitäten in Solo und Salatiga angeboten werden sollten.¹²⁸⁹

Zusätzlich zu diesen Mini-Cikembars entstanden verschiedene andere, lokale Ausbildungsansätze. 1985 wurde die Ausbildung in den lokalen Trainingszentren aufgewertet, neu sollten alle Motivatoren regional ausgebildet werden. Als PARPEM gebildet wurde, nahm der DGI zudem einige Forderungen vonseiten der Geberländer auf. Dazu gehörte unter anderem die Neustrukturierung der Ausbildung der Motivatoren. Ursprünglich war geplant, nach dem letzten Lehrgang für Motivatoren auf nationaler Ebene 1986 die Schulung in Cikembar umzustellen. Die Motivatorenausbildung sollte ausschliesslich den lokalen Trainingszentren überlassen werden, ebenso wie die Auswahl der Kandidaten. In Cikembar hingegen sollte das in diesen Trainingszentren eingesetzte Personal ausgebildet werden, wofür das Kursangebot in Cikembar auf Weiterbildungen beschränkt werden sollte. Durch diese neue Arbeitsteilung sollte die Professionalisierung der Entwicklungsarbeit fortgesetzt werden. Ex-Motivatoren, die sich zu Projektleitern oder Instruktoren weiterbilden wollten, oder Motivatoren, die für ihre Arbeit gezielt eine Weiterbildung in einem spezifischen Aspekt (wie z.B. im technischen Support von Kleinturbinen) wünschten, sollten die entsprechenden Kurse in Cikembar besuchen.

1985 erklärte die neue Leitung von PARPEM aber, dass es eine Fehleinschätzung gewesen sei, dass der Kurs in Cikembar die Motivatoren für die unterschiedlichen Herausforderungen umfassend auszubilden vermochte.¹²⁹⁰ Anhand der Rückmeldungen der Motivatoren lässt sich diese Einschätzung durchaus nachvollziehen, weshalb zunehmend eine spezifischere Ausbildung in den einzelnen Regionen gefördert wurde. Gleichzeitig sollte in Cikembar zusammen mit dem Departement für Forschung und Entwicklung des PGI eine Analyseeinheit aufgebaut werden. Diese sollte die Berichterstattung über die Arbeit der Motivatoren fortsetzen und formalisieren.¹²⁹¹ Diese Anpassung war eine Reaktion auf die Rückmeldung der Geberorganisationen, da die bisherige Berichterstattung diese nicht zufriedenstellte. Die bisherigen

¹²⁸⁸ ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Narrative Report: Development Program PARPEM-PGI. Januar-Juni 1988. [Jakarta] Oktober 1988, S. 1-5.

¹²⁸⁹ Vergleiche hierzu: ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Strategi Pembangunan partisipasi Gereja dalam pembangunan dalam decade Sembilan puluhan. Jakarta 26.9.1990.

¹²⁹⁰ ANI PGI 184 258 [Arbeitsgruppe 2]. Anmerkungen und Vorschläge für die Verbesserung von PARPEM. Report der Gruppendiskussion an das Plenum: PGI-Konsortium Meeting Parapat 15.-19.6.1985. Parapat 19.6.1985, S. 1-4.

¹²⁹¹ ANI PGI 184 258 DC-DGI. Report of the Motivator Programme. Jakarta 1981, S. 16-22.

Berichte wurden von den Mitgliedern des Konsortiums als zu allgemein eingestuft und sollten strukturierter aufgearbeitet werden. Ausserdem wünschten die Geberorganisationen eine Übersetzung der einzelnen Motivatoren-Berichte. Diese verfassten jeweils einen Zwischenbericht und einen Bericht am Ende ihres Einsatzes.¹²⁹² Diese Berichte wurden von den Geberorganisationen als äusserst wichtig eingestuft. Zum einen, weil durch sie eklatante Fehler aufgedeckt werden konnten, zum anderen aber auch, weil galt: "Die Evaluation ist als Instrument zu sehen, das nicht bloss die Fehler der Vergangenheit bemängelt, sondern planend und verbessernd für die Zukunft wirkt. Eine gute, gezielte Berichterstattung ist gewissermassen eine Art Selbst-Evaluation."¹²⁹³

Neben den Mini-Cikembars wurde ab 1986 das regionale Kursangebot weiter ausgebaut. Im Rahmen dessen entstand in Süd-Sulawesi ein Trainingskurs für die gezielte Förderung von Frauen. Allerdings hatte dieses Projekt einige Startschwierigkeiten, da der Kurs nicht an die regionalen Umstände angepasst war. Dazu kam, dass der erste Motivator, der für dieses Projekt eingesetzt wurde, keine praktische Erfahrung hatte, bevor er nach Süd-Sulawesi aufbrach. Vor seiner Motivatorenausbildung hatte er als Pfarrer in einem Vorort Jakartas gearbeitet und der von ihm ausgearbeitete Lehrplan orientierte sich am Theorieunterricht aus Cikembar sowie dem Bibelunterricht aus seiner Gemeindearbeit. Er minimierte den praktischen Ausbildungsteil und vernachlässigte, dass viele der teilnehmenden Frauen keine oder kaum Schulbildung hatten. Damit blieb die Ausbildung zu theoretisch und viele brachen den Kurs ab. Selbst nach einer ersten Evaluation und der daraus resultierenden stärkeren Einbindung des Praxisanteils blieb die Ausbildung der Frauen aus diversen Gründen lückenhaft. Einerseits kam das Lehrpersonal von der technischen Hochschule, die sich (bei gutem Wetter) zwei Autofahrstunden entfernt befand. Dies führte schnell zu einer Überlastung des Ausbildungspersonals und der Unterricht fiel dadurch oft aus. Zudem wurde die Aufsicht über den Fortschritt in der praktischen Ausbildung weitgehend vernachlässigt. Ein weiteres Problem war die Auswahl der Kandidatinnen. Diese waren oft an einer Weiterbildung interessiert, um den engen dörflichen Regeln zu entgehen. Fast 50% der Teilnehmenden kehrten nicht in ihre Dörfer zurück, obwohl dies Teil des Programmes gewesen wäre.¹²⁹⁴

Ein weiterer Kurs, der im Rahmen der regionalen Kursausweitung entstand, wurde für das Kirchenpersonal der Region Süd-Sulawesi angeboten. Die starke Regionalisierung stellte Regionen wie Süd-Sulawesi, die kaum eigene Ausbildungsstätten besass, vor grosse Schwierigkeiten. Um möglichst rasch ebenfalls eigene Motivatoren ausbilden zu können, wurde deshalb neben dem Frauenprogramm eine gezielte Weiterbildung für die Inhaber von Pfarrämtern sowie für Theologen, die in Sonntagsschulen Bibelstunden gaben, eingerichtet. Die dort ausgebildeten Mitglieder einzelner Kirchgemeinden nahmen

¹²⁹²ANI PGI 184 258 [Arbeitsgruppe 2]. Anmerkungen und Vorschläge für die Verbesserung von PARPEM. Report der Gruppendiskussion an das Plenum: PGI-Konsortium Meeting Parapat 15.-19.6.1985. Parapat 19.6.1985, S. 4-6.

¹²⁹³ Ebd., S. 5.

¹²⁹⁴ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM Juli - Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 22-24.

an einem knappen Ad-hoc-Kurs teil und wurden anschliessend in die einzelnen Dörfer geschickt, um von den noch dort stationierten Motivatoren zu lernen. In den Berichten ebendieser Motivatoren wurden diese lokal ausgebildeten Einsatzkräfte meist als Hilfs-Motivatoren belächelt oder als *teacher-preacher* bezeichnet. Den Berichten zufolge schienen die meisten wenig Interesse an der Entwicklungsarbeit mitzubringen und konzentrierten sich entsprechend ihrer vorherigen Ausbildung stärker auf den Aufbau von Bibelunterricht und Sonntagsschulen.¹²⁹⁵

Das Angebot der einzelnen Trainingszentren wurde mit der Zeit ausgeweitet und den RDC überantwortet. Dabei entstanden unterschiedliche Kooperationsmuster mit den unterschiedlichen Entwicklungsabteilungen der Kirchen und des Kirchenrates. Neben dem Dorfentwicklungsprogramm war die Anleitung zu eigenständigen Entwicklungsprogrammen einzelner Kirchen eine der Kernaufgaben des DC. Allerdings befanden sich die Kirchgemeinden auf unterschiedlichen Entwicklungsständen und keines der lokalen Zentren war gleich aufgebaut, was die Kooperation zwischen den einzelnen Abteilungen erschwerte. Das Gemeindezentrum in Puspenka (West-Papua) beispielsweise bestand bereits vor dem DC, wurde jedoch ab 1975 unter dessen Leitung gestellt. Zwei Instruktoren und zwei Pfarrer, die über eine entsprechende Weiterbildung in Entwicklungsarbeit verfügten, agierten dort bis 1979 gemeinsam und versuchten, die Ansätze des DC in ihrer Region umzusetzen. In Sumba wurde zusammen mit der katholischen Kirche ein Zentrum für Gemeindeentwicklung errichtet. Finanziert wurde es nicht wie andere durch das Konsortium, sondern direkt durch das katholische Hilfswerk Misereor und durch Brot für die Welt. Laut dem Bericht arbeitete dort in einer Art Festanstellung ein ausgebildeter Agronom – im Bericht wird er leider nicht namentlich erwähnt –, der nach seinem Studium in Jakarta zuerst bei BUTSI¹²⁹⁶ mitgearbeitet hatte. Nach seinem Dienst für das Regierungsprogramm absolvierte er das Motivatorentaining in Cikembar und arbeitete eine Weile im RDC in Kupang, bevor er seine Arbeit in Sumba aufnahm. Das Trainingszentrum wurde auf den Inseln vor Nord-Sulawesi, Sangihe und Talaud, von der lokalen Kirche errichtet und bot mithilfe von PELPEM Kurse zur Gemeindeorganisation und zur Entwicklungsausbildung für Kirchenmitarbeiter an. Aufgrund dieser komplexen Beziehungen zwischen den einzelnen Stellen und Arbeitsgruppen und den daraus resultierenden vielschichtigen Organisationsstrukturen war der zeitliche und finanzielle Aufwand für den Unterhalt dieser einzelnen Ausbildungszentren relativ gesehen hoch. Einige Kosten schob das DC auf andere Abteilungen (Kurse für Kirchenpersonal wurden beispielsweise von PELPEM durchgeführt und finanziert) oder die jeweiligen Kirchgemeinden ab (z.B. für das Instandsetzen der Infrastruktur oder die Bereitstellung der Anbauflächen etc.).¹²⁹⁷ Die Schwierigkeiten bei der Kommunikation zwischen den Abteilungen und den einzelnen Individuen im

¹²⁹⁵ Ebd., S. 25; ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Narrative Report: Development Program PARPEM-PGI. Januar-Juni 1988. [Jakarta] Oktober 1988, S. 15.

¹²⁹⁶ Siehe dazu Kapitel: 3.1.2.1 Ein Sonderfall: Kooperation mit BUTSI.

¹²⁹⁷ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 66-70.

Feld wurde von Wim David, einem Mitarbeiter der DC-Zentrale in Jakarta, als Hauptgrund für die gescheiterten Einsätze von Motivatoren genannt.¹²⁹⁸

Nach dem Zusammenschluss vom DC und PELPEM 1980 wurden die Strukturen etwas einfacher. Zudem wurden durch die voranschreitende Regionalisierung der einzelnen Abteilungen die Programme der Ausbildungszentren stärker den jeweiligen Regionen angepasst. Im RDC Nord-Sumatras wurde der Lehrplan Cikembars von 1984 teilweise übernommen und zu einem viermonatigen, stark an der Praxis orientierten Ausbildungsgang für lokale Führungspersonen umformuliert. In Süd-Sulawesi hingegen war die Ausbildung auf *pioneer farmers* und den Aufbau von Gemeindestrukturen ausgerichtet. 1985 wurden im Trainingszentrum in Sumba 35 lokale Motivatoren ausgebildet und von den Ausbildnern bei ihrer Arbeit in den Dörfern eng begleitet. Die Kursteilnehmer wurden nach einem dreimonatigen Kurs in die Dörfer geschickt und dort alle vier Wochen von einem Instruktor besucht. Zusätzlich gab es alle zehn Wochen eine Supervision, zu der die einzelnen Motivatoren zusammenkamen, ihre Schritte reflektierten und über mögliche gemeinsame Lösungswege diskutierten. Im Unterschied zu Motivatoren in anderen Regionen erhielten sie kein Geld von den Kirchen, sondern waren Selbstversorger, konnten im Gegenzug jedoch die Kurse und Supervisionen umsonst besuchen. Um diesen regionalen Ansätzen gerecht zu werden und die dazu nötigen Ausbilder zu stellen, wurden acht Motivatoren des neunten Ausbildungskontingents, die noch ein Jahr als Motivatoren arbeiten sollten, in Cikembar zu Instruktoren für ihre jeweilige Region weitergebildet und in den unterschiedlichen Zentren als Lehrpersonal eingesetzt.¹²⁹⁹

2.2.2.4 Professionalisierung und Spezialisierung

Der erste Lehrgang der Motivatoren 1972 unterschied sich grundlegend vom 13. Lehrgang 1986. Die Langfristigkeit des Programmes erklärt sich nicht anhand der steten Professionalisierung der Ausbildung sowie der zunehmenden Spezialisierung der Motivatoren.¹³⁰⁰ Die ersten Veränderungen in dieser Richtung waren die Einrichtung der Lehrgänge für *fieldworkers* und *pioneer farmers*. Obwohl diese Einteilungen und Spezialisierungen auf den ersten Blick sinnvoll erschienen, waren sie für die interne Zusam-

¹²⁹⁸ ANI PGI 184 257 David, Wim. Sebuah Refleksi tentang Motivator Pembangunan. Jakarta 1979, S. 14-15.

¹²⁹⁹ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Juli-Dezember 1985. Jakarta Februar 1986, S. 37-43.

¹³⁰⁰ Die Professionalisierung und die Arbeitsteilung, die aus zunehmender Spezialisierung hervorgeht, sind klassische Zeichen für eine wirtschaftliche Anpassung und gehörten seit dem wachsenden neoliberalen Einfluss auf die Entwicklungspolitik zu den zentralen Entwicklungsansätzen der UNO, der Weltbank und anderen grossen Geberorganisationen (vergleiche dazu: Mahroum, Sami; Yasser Al-Saleh (Hgg.). Economic Diversification Policies in Natural Resource Rich Economies. London 2017, S. 1-8; S. 100-118; Ruf, François; Gotz Schroth (Hgg.). Economics and Ecology of Diversification: The Case of Tropical Tree Crops. Dordrecht 2015; Thissen, Mark; Dario Diodato; Frank Van Oort. Regional Competitiveness and Smart Specialization in Europe. Place-based Development in International Economic Networks. Cheltenham 2014; Holley, Heinz; Luís García; Francisco San Martín. Flexible Spezialisierung als Entwicklungschance: eine Fallstudie unter Holzverarbeitenden Kleinstproduzenten in Trujillo/Peru. Linz 1998).

menarbeit in den Dörfern nicht immer förderlich. Aufgrund der unterschiedlichen Wertung der einzelnen Aufgaben (der Motivator als Kern der Dorfentwicklung und die anderen als seine Zuarbeiter), die sich auf die Höhe der Löhne auswirkte, entstanden Spannungen zwischen den einzelnen Beteiligten. Zu weiteren Spannungen zwischen den Motivatoren und dem regionalen Kirchenpersonal trug die unklare Trennung zwischen der Gemeindearbeit, die ein Pfarramt mit sich brachte, und der Arbeit der Motivatoren bei. So gehörten die Predigt oder der Unterricht in Sonntagsschulen eigentlich zu den Aufgaben der lokalen Pfarrer, doch viele Motivatoren – manchmal waren diese auch selber Pfarrer, bevor sie nach Cikembar gingen – übernahmen diese Aufgaben. Dies wurde von den lokalen Kirchen allerdings nicht gerne gesehen, da die Motivatoren aus anderen Kirchen stammten und ihre Arbeit in Bibelkreisen oder Sonntagsschulen damit eine Form der Missionierung darstellte – die obendrein rechtlich verboten war.¹³⁰¹ Um die Kooperation zu vereinfachen, sollten in Cikembar daher zusätzliche Kurse für das Kirchenpersonal der Einsatzregionen des Motivatorenprogrammes angeboten werden.¹³⁰²

Durch die Strukturveränderungen in der Ausbildung ab 1980 kamen spezifische Aufgabenbereiche hinzu. In der Evaluation von 1981 betonte die Abteilungsleitung des neugeschaffenen Departements PARPEM die Absicht, das Motivatorenprogramm zu regionalisieren und zu spezifizieren. Dies wurde von der Führungsebene des Kirchenrates dieses Mal nicht mehr verhindert, da sich dessen Einstellung dazu in den letzten Jahren verändert hatte. Die Ziele sollten neu die folgenden sein:

"Die Ausbildungsangebote des Programmes 'Bildung für Entwicklung' sollen ausgebaut werden. Und neu spezifische Kurse für die Ausbildung von Gesundheits- und Ernährungskadern, Gemeindeorganisatoren und Gemeindegadern anbieten. [...] Die Anzahl der 'Mini Cikembar'-Trainingszentren wird schrittweise erhöht, wenn die Erfahrungen in der ersten Phase ihre Wirksamkeit zeigen. Die Verwaltung und Organisation des Motivationsprogramms wird dezentralisiert und die Bildung von Teams aus männlichen und weiblichen Motivatoren angestrebt. Dazu sollen mindestens 50% Frauen die Ausbildung zum Motivatoren durchlaufen."¹³⁰³

1982 begann die Kooperation zwischen den Motivatoren- und den Gesundheitsprogrammen des Kirchenrates. Dadurch erhielten die Gesundheitsmotivatoren neben der normalen Motivatorenausbildung zusätzlich gezielte Weiterbildungen im Bereich der medizinischen Versorgung, auch diese angepasst an ihre jeweilige Region. Aufgrund der Rückmeldungen der Motivatoren wurde mit der Zeit deutlich, dass für den Erfolg der Motivatoren auch in weiteren Bereichen gezielte Weiterbildungen nötig waren, insbesondere für Einsätze in bestimmten Umgebungen, wie in Transmigrationsdörfern oder dem urbanen Umfeld.¹³⁰⁴

Zudem wurde nicht nur die eigentliche Ausbildung der einzelnen Motivatoren gezielter ausgerichtet und angepasst, sondern auch die Organisation rund um die Motivatoren. Die ersten Motivatoren wurden als eine Art Avantgarde ausgesandt und sollten mehr oder weniger alleine oder in Kooperation mit den

¹³⁰¹ Siehe dazu Kapitel B 3 Die Rolle der christlichen Gemeinschaft in Indonesien.

¹³⁰² ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 71-75.

¹³⁰³ ANI PGI 184 256 Tim Evaluasi di Departemen Penelitian dan Pengambagan DGI. Laporan Tim Evaluasi 1981: Pengembangan dan pelaksanaan program ex Departemen Partisipasi dan Pelayanan dalam Pembangunan. Jakarta 1981, S. 32.

¹³⁰⁴ Vergleiche hierzu Kapitel E 3.2 Ansätze und deren regionale Anpassung.

regionalen Kirchen und den RDC die Entwicklung in einem Dorf voranbringen. Bereits kurz nach dem Beginn dieser Arbeit wurde jedoch deutlich, dass die Motivatoren in ihrem jeweiligen Einsatzgebiet eine bessere Einbindung in die Gemeinschaft der Motivatoren benötigten um bei Unsicherheiten und Fragen die Möglichkeit zu haben sich auszutauschen. Ein erster Schritt hierfür war das Abdrucken von Erfahrungsberichten und das Verbreiten von Informationen bezüglich geplanter regionaler Treffen in der bereits erwähnten Zeitschrift "Berita Motivator". Der hierdurch verbesserte Austausch führte unter anderem zu einem Treffen zwischen drei Motivatoren aus unterschiedlichen Ausbildungsgängen in der Region Süd-Sulawesi. Zuvor hatten diese drei Motivatoren keine Information über andere Einsätze in der Region erhalten. Auf der Grundlage des so ermöglichten Austausches kam der Plan zur Gründung einer gemeinsamen Schule in der Region zustande, welche die bisherigen drei Schulen in den jeweiligen Dörfern ersetzen sollte.¹³⁰⁵ Diese Zusammenarbeit und die gemeinsame Planung wurde von der DGI-Zentrale als positives Beispiel hervorgehoben und als Vorbild für die weitere Arbeit propagiert. Lalisang, der damalige Leiter des DC, hob die Kooperation zwischen den Motivatoren hervor und erklärte: "Dieses Beispiel macht eines deutlich: Die Ausbildung in Cikembar erreicht, was sie soll. Die Motivatoren denken über ihr Dorf hinaus."¹³⁰⁶ Allerdings relativierte er später den Effekt dieser gemeinsamen Pläne, da die Schule in derjenigen Region, in der sie geplant war, nicht umgesetzt werden konnte. Sie sollte jedoch in einem – sich noch in Planung befindenden – Transmigrationsdorf in der Nähe gebaut werden.¹³⁰⁷

Um die Zusammenarbeit dieser Art zu erweitern und institutionalisieren wurden zusätzlich zu den eingesetzten Motivatoren sogenannte Instruktoren engagiert. Dabei handelte es sich meist um ehemalige Motivatoren, die in Cikembar eine Zusatzausbildung absolviert hatten, oder um ehemalige Mitarbeiter der BAPPENAS beziehungsweise der Entwicklungszentren der einzelnen Kirchen. Meist waren die Instruktoren in den RDC stationiert und koordinierten die Einsätze der Motivatoren. Zusätzlich agierten sie als Beratungsinstanz für Motivatoren, die nicht weiterwussten, und boten Kurse für *pioneer farmers* oder das lokale Kirchenpersonal an.¹³⁰⁸

Ab 1986 wurden verschiedene Instruktoren eingesetzt. Während der grösste Teil weiterhin für die Koordinationsaufgaben der regionalen Entwicklungsarbeit und die Kurse des RDC verantwortlich war, entstanden zwei weitere Untergruppen, denen spezifische Aufgaben zuerteilt wurden. So erhielten die Gesundheitsmotivatoren einen eigenen Instruktor für die Koordination der *Rural Health*-Programme und ebenso erhielten die Motivatoren, die in den urbanen Regionen eingesetzt wurden, einen eigenen Ansprechpartner. Um die Koordination zwischen diesen Instruktoren zu gewährleisten und durch die fort-

¹³⁰⁵ ANI PGI 184 256 [Lalisang, W.] Report on the Development Centre 1980. Jakarta 1980, S. 3-4.

¹³⁰⁶ ANI PGI 184 256 [s. N.]. Laporan Proyek-Proyek DGI 1979-1980 di Sulawesi Selatan. Jakarta 1980, S. 14 (Übers. N. Rui).

¹³⁰⁷ Ebd., S. 13-16.

¹³⁰⁸ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 77.

schreitende Regionalisierung nicht das nationale Dorfentwicklungsprogramm aus den Augen zu verlieren, wurden diesen Instruktoren zusätzlich regionale Koordinatoren vorgesetzt, die für die Instruktoren dasselbe leisteten, wie jene für die Motivatoren. Die Koordinatoren instruierten die Instruktoren bei Veränderungen der Programmrichtlinien und fungierten als Ansprechpersonen für einzelne Probleme der Instruktoren.¹³⁰⁹

Um einen Überblick über den Umfang und die Verhältnisse des Dorfentwicklungsprogrammes zu geben, sollen hier exemplarisch die Angaben für 1986/87 genauer betrachtet werden. Da 1986 die Ausbildung der Motivatoren in Cikembar neu strukturiert und der Lehrplan neu ausgearbeitet wurde, wurde in diesem Jahr kein Lehrgang für Motivatoren angeboten. Dadurch waren die Koordinatoren des Dorfentwicklungsprogrammes zu einer Anpassung gezwungen. 1985 gab es noch mehr Motivatoren als geplant; anstelle von anvisierten 85 aktiven Motivatoren verfügte das Dorfentwicklungsprogramm über 98 aktive Mitarbeiter. Dazu kamen insgesamt 19 Instruktoren, neun Koordinatoren und acht Spezial-Motivatoren (in den Bereichen Gesundheit, Medizin oder Transmigration) hinzu. Zusammen mit weiteren Angestellten in der Administration, den RDC und den involvierten Stellen der einzelnen Kirchen waren 176 Personen im Dorfentwicklungsprogramm tätig.¹³¹⁰ Diese Zahlen blieben anfangs 1986 weiter stabil, nahmen jedoch im Anschluss rapide ab. Noch 1985 wurden insgesamt 89 Dörfer von Motivatoren und *fieldworker* unterstützt. Bereits 1986 wurden in 16 Dörfern die Einsätze für beendet erklärt, in vier Dörfern wurde die Arbeit an die lokalen Kirchen übergeben und in drei Dörfern wurden die Aktivitäten vorzeitig abgebrochen. Ende 1986 waren es nur noch 100 Mitarbeiter (davon 65 Motivatoren) in 66 Dörfern.¹³¹¹ Nach 1987 konnten die austretenden Motivatoren zudem nicht mehr ersetzt werden, da 1985 keine Ausbildung durchgeführt wurde und damit nun weniger fertig ausgebildete Einsatzkräfte zur Verfügung standen. So konnten von 85 geplanten Arbeitsstellen für Motivatoren nur 69 besetzt werden.¹³¹² Trotz der Verringerung der Einsatzdörfer und der sinkenden Anzahl Motivatoren blieben gleich viele Instruktoren und Koordinatoren angestellt. Dadurch wurden Stellen geschaffen – und durch Geld des Konsortiums finanziert –, die überflüssig waren. Diese Beibehaltung von leeren Posten führte innerhalb des Konsortiums zu grossem Unmut und hatte Kürzungen der Programmfinanzierung zur Folge.¹³¹³ Solche

¹³⁰⁹ Vergleiche dazu: ANI PGI 184 259 [s. N.]. Regionalization and the function and Program of PARPEM for 1987-1989 and 1986. Jakarta 1985; ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Januar-Juni 1986. Jakarta September 1986; ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM Juli - Dezember 1986. Jakarta März 1987; ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Progress Report. Januar - Juni 1987. Jakarta Februar 1988; ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Narrative Report: Development Program of PARPEM-PGI. Juli-Dezember 1987. [Jakarta] März 1988.

¹³¹⁰ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Juli-Dezember 1985. Jakarta Februar 1986, S. 1.

¹³¹¹ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM Juli - Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 1.

¹³¹² ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Narrative Report: Development Program of PARPEM-PGI. Juli-Dezember 1987. [Jakarta] März 1988, S. 1.

¹³¹³ HUA 1134 4108 Schekatz, Herbert. Protokoll zur Sitzung des Exekutivausschusses EUKOMINDOS in Arnheim/Holland vom 18.12.1986. Wuppertal 5.1.1987, S. 3-4.

Unklarheiten als auch die unerreichten Ziele¹³¹⁴ des Dorfentwicklungsprogrammes führten nach der Übergabe des DC an PARPEM zum Bruch mit dem Konsortium, welches die Unterstützung für das Dorfentwicklungsprogramm einstellte. Dies obwohl nur wenige Jahre zuvor O. Fliege, ein Mitarbeiter von EZE, das Dorfentwicklungsprogramm als Kern der Entwicklungsarbeit in Indonesien betitelte. Er machte in seinem Reisebericht deutlich:

"Auch nach einem abschließenden Gespräch mit Dr. Nasution entstand der Eindruck, daß das Motivatorenpogramm wegen seines modellhaften Charakters für die Entwicklungsarbeit in Indonesien uneingeschränkt weiter für eine Förderung geeignet und einen dauerhaften Versuch wert ist, weil alternative Möglichkeiten kirchlicher Entwicklungsarbeit aufzeigt. Wie erfolgreich jedoch das Motivatorenpogramm abschließend insgesamt beurteilt werden kann, ist wohl schwer nachweisbar, weil dies von den Erfolgen der einzelnen Motivatoren in den Dörfern und damit – wie auch bei anderen personalintensiven Projekten – von den Stärken und Unzulänglichkeiten des Individuums und seines persönlichen Engagements abhängt. Dr. Nasution hat jedenfalls den Eindruck vermittelt, daß im Rahmen der Möglichkeiten seitens der DGI alle getan wird, um die Voraussetzungen für einen längerfristig erfolgreichen Verlauf des Motivatorenpogrammes zu schaffen."¹³¹⁵

Der letzte Jahrgang der Motivatorenausbildung 1986 war ein Versuch, dieser Kritik zu begegnen. In dieser letzten Gruppe von Motivatoren wurden aus 44 qualifizierten Anwärtern nur 26 zum Lehrgang zugelassen, elf davon Frauen, die alle eine spezialisierte Ausbildung erhielten. Zur gleichen Zeit wurden die für sie zuständigen Instruktoren in Cikembar ausgebildet, um eine möglichst enge Kooperationen zwischen den einzelnen Stellen zu erreichen.¹³¹⁶ Von diesen 26 'letzten Motivatoren' wurden neun direkt zu Instruktoren ausgebildet und sollten ihre drei Jahre nicht in einem einzelnen Dorf absolvieren, sondern drei achtmonatige Kurse für regionale Auszubildner leiten. So versuchte die PARPEM-Leitung einen Übergang zur Zeit nach der zentral gesteuerten Dorfentwicklung zu finden.¹³¹⁷ Das Ende der Unterstützung durch das Konsortium war bereits absehbar und auch EUKUMINDO bekundete Schwierigkeiten mit dem Dorfentwicklungsansatz, wie er unter PARPEM weitergeführt wurde.¹³¹⁸ Zudem forderte auch das Zentralkomitee des PGI, dass die Pläne von PARPEM von finanzieller Unterstützung von ausserhalb Indonesiens unabhängig sein sollten und dass entsprechende Massnahmen ergriffen werden sollten.¹³¹⁹ Jedoch wurden in den später ausformulierten Plänen sowohl das Motivatorenpogramm als auch die Kooperation mit dem Konsortium aus der Entwicklungsarbeit gestrichen.¹³²⁰ Cikembar wurde jedoch

¹³¹⁴ Beispiel dafür ist die Frauenquote. Das Parpem-Programm zielte auf eine 50%-Frauenquote bei den Motivatoren, die jedoch nie erreicht wurde. 1986 waren von 65 Motivatoren nur 13 Frauen und 1987 standen 55 Männer 14 Frauen gegenüber (vergleiche hierzu: ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM Juli - Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 1; ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Narrative Report: Development Program of PARPEM-PGI. Juli-Dezember 1987. [Jakarta] März 1988, S. 1).

¹³¹⁵ ADE BfdW P4170-I [O. Fliege] (EZE). Motivatorenpogramm Cikembar/Java im Rahmen der Förderung eines Gemeinwesenentwicklungsprogramms. Reisebericht über Dienstreise von Herr Fliege vom 11.4-2.5.1983. [o. O.] [1983], S. 26.

¹³¹⁶ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM Juli - Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 12.

¹³¹⁷ ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Progress Report. Januar - Juni 1987. Jakarta Februar 1988, S. 9-11.

¹³¹⁸ HUA 1134 4108 Dilger, Otto. Protokoll über die Sitzung des Exekutivausschusses der EUKUMINDO in Belfast am 11.11.1987. [o. O.] [1987], S. 4.

¹³¹⁹ ANI PGI 184 259 [PGI/PARPEM]. Masukan Tentang Restrukturasi PARPEM PGI. Jakatra August 1989, S. 12-25.

¹³²⁰ ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Strategi Pembangunan partisipasi Gereja dalam pembangunan dalam decade Sembilan puluhan. Jakarta 26.9.1990.

weiterhin als Ausbildungsort für das Personal der Entwicklungsabteilungen des PGI genutzt und die Ausbildung genoss auch unter anderen Religionsgemeinschaften grosses Ansehen. 1990 besuchte der Dekan der *Syarif Hidayatullah State Islamic University Jakarta* die Ausbildungsstätte und richtete im Anschluss daran einen Kurs an der Universität ein, durch den es Studenten ermöglicht wurde, an einem der Kurse in Cikembar teilzunehmen.¹³²¹ Ziel dieses Kurses war es, die muslimischen Studenten zusammen mit christlichen Kursteilnehmern aus der Theologischen Hochschule Jakarta gemeinsame Ansätze für eine verstärkte interreligiöse Entwicklungskooperation in Indonesien erarbeiten zu lassen.¹³²² Eine der Leiterinnen des Kurses war Ruth Tandi Ramba – eine Ex-Motivatorin, die seit ihrem Einsatz in Nord-Sumatra 1976 bis 1979¹³²³ als Instruktorin in Cikembar gearbeitet hatte und 1989 zur ersten Leiterin der neuen Ausbildungsstätte in Cikembar ernannt wurde.¹³²⁴

3. Umsetzungsstrategien und -beispiele in den Dörfern

3.1 Motivatorenarbeit in Kooperation mit anderen Programmen

Die Arbeit der Motivatoren hing in grossem Masse von der Kooperation mit anderen Entwicklungsorganisationen in Indonesien ab. Dazu gehörten neben den Behörden die Kirchen bzw. deren eigene Entwicklungsabteilung. Aber auch innerhalb der Entwicklungsabteilungen des DGI fungierten die Motivatoren in unterschiedlichen Programmen als vorbereitendes, unterstützendes oder ausführendes Organ.

3.1.1 Kooperation mit anderen Einheiten des DGI

Wie oben aufgearbeitet, war die Zusammenarbeit innerhalb der unterschiedlichen Abteilungen des DGI nicht einfach und gerade in Fragen der Entwicklungspolitik kam es mehrfach zu Spannungen. Die komplexen Verknüpfungen von einzelnen Ansätzen und Abteilungen soll hier kurz am Beispiel der Motivatoren zu Beginn des Dorfentwicklungsprogrammes aufgezeigt werden.¹³²⁵

Die Einheit Bildung für Entwicklung war für die Ausbildung der Motivatoren zuständig und sollte die Trainingspläne der Motivatoren an die zur Verfügung stehenden Lehrkräfte anpassen. Sie sollte zudem die Evaluation der Arbeit der Motivatoren übernehmen, auf deren Grundlage die Lehrpläne angepasst wurden. Die Untereinheit *Action for Development* war gezielt für die Orientierung der Motivatoren im Feld zuständig und sollte diesen bei Rückfragen und Bedarf nach Handlungsanleitung zur Seite stehen.

¹³²¹ ANI PGI 184 259 [s. N.]. *Pusbintlat PGI Cikembar Hasilkan 400 Motivator Pembangunan*. In: Surat Pembaruan, 7.11.1990, S. 4.

¹³²² ANI PGI 184 259 [s.N.]. *Preachers told to develop villages*. In: The Jakarta Post, 5.11.1990.

¹³²³ Vergleiche Hierzu Kapitel E 3.2.2 Rollenverteilung zwischen Mann und Frau am Beispiel Batunadua.

¹³²⁴ ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. *Strategi Pembangunan partisipasi Gereja dalam pembangunan dalam decade Sembilan puluhan*. Jakarta 26.9.1990, S. 34-35.

¹³²⁵ Vergleiche hierzu auch Anhang S. ii-v; ix-x.

Eine weitere Aufgabe dieser Unterabteilung war der Aufbau der RDC und deren Umsetzung der Entwicklungspläne. Ausserdem war sie dafür zuständig, die Entwicklungsaktivitäten einzelner Kirchen in ihren jeweiligen Gemeinden durchzuführen.

Die Planung dieser einzelnen Schritte hingegen sollte, soweit sie die Kirchen betraf, von der Abteilung Planung und Technische Assistenz durchgeführt werden. Die Einheit Bildung für Entwicklung war eine Unterabteilung des Departement Bildung, Kommunikation und Zurüstung, während die Unterabteilungen *Action for Development* sowie Planung und Technische Assistenz zu PELPEM gehörten. Weitere Verwirrung entstand durch die Rolle des DC als Planungseinheit für die Programme der RDC und der Motivatoren.¹³²⁶ Jede dieser Abteilungen wie auch die einzelnen Departemente hatten unterschiedliche Absichten, sowohl inhaltlich als auch organisatorisch. Diese komplexen Zuständigkeitsverhältnisse wurden durch die neuen Aufteilungen 1975 und 1980¹³²⁷ nicht massgeblich vereinfacht. Der Zusammenschluss zu PARPEM schuf klarere Zuständigkeiten innerhalb der zentralen Strukturen, war für die Organisation in den einzelnen Regionen jedoch wenig hilfreich. Die einzelnen Regionen waren in sieben Zonen aufgeteilt, in denen unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt wurden. Aufgrund der unterschiedlichen Dichte an christlichen Gemeinden und des entsprechend variierenden Organisationsgrads der Regionen kam es zu unterschiedlichen Konstellationen zwischen RDC und den lokalen Kirchen.

Die Regionalisierung der Entwicklungsprogramme war, wie oben ausgeführt, ein zentrales Anliegen der Geberorganisationen, wie Wolfgang Schmidt bereits 1975 anmerkte: "Grundsätzlich ist eine Tendenz zur Dezentralisierung zu begrüßen. Wie weit dies realistisch und durchführbar ist, ist ein anderes Problem."¹³²⁸ Er beurteilte die Dezentralisierung kritisch und sah in den RDC nicht die beste Lösung.¹³²⁹ Insbesondere kritisierte er die fehlende Kooperation zwischen den RDC und den lokalen Kirchen. Diese verbesserte sich im Laufe der Zeit und die Programme der RDC passten sich zunehmend den Anforderungen der regionalen Kirchen an. Da, wo die Dörfer über eine grössere Fläche verstreut lagen, war ein Trainingszentrum an einem zentralen Ort wenig sinnvoll. So planten die einzelnen RDCs in West-Papua, aber ebenso in Kalimantan und auf den Molukken eine radikale Umstellung für das Jahr 1978. Ziel war die Umstellung von einer "Komm"-Struktur mit einem zentralen Trainingszentrum zu einer "Geh"-Struktur. Die Kurse, in denen Fachkräfte ausgebildet wurden, sollten nicht mehr in nur einem Zentrum stattfinden, stattdessen sollten die Ausbilder aus dem Zentrum die Kurse in den Dörfern anbieten. Davon versprachen sich insbesondere die RDC mit besonders grossem Einzugsgebiet eine stärkere Beteiligung der abgelegenen Regionen.¹³³⁰

¹³²⁶ ADE BfdW P2218 [DC-DGI]. The 1974 Programme of the Development Centre – DGI. Jakarta [1974], S. 1-4.

¹³²⁷ Siehe Kapitel D 4 Entwicklungspolitik des DGI – Konzepte, Organisation und Kooperation.

¹³²⁸ ADE HGSt 3590 Schmidt, Wolfgang. Asienreise vom 8.10- 10.11 1975. [o. O.] November 1975, S. 14-16.

¹³²⁹ Siehe dazu Kapitel D 4.1 Die Entwicklungsabteilung des DGI 1970-1980.

¹³³⁰ ADE BfdW P2147 Schmidt, Wolfgang. Dorfentwicklung in West-Kalimantan: Vermerk zum Projekt von Wolfgang Schmidt im Gespräch vom 22.7.1977 mit dem Motivator Henry und einer Vertretung des RDC. [o. O.] 1977, S. 1.

Das DC arbeitete zudem eng mit dem Konsortium und somit auch mit den Geberorganisationen zusammen und war entsprechend auf deren Wohlwollen angewiesen. Im Evaluationsbericht über den Dorfentwicklungsplan von 1978 forderten die Geberorganisationen zum einen eine Konzentration auf bereits eingebundene Dörfer und zum anderen die Sicherung des bereits Erreichten. Sie lehnten deshalb sowohl eine Ausweitung auf weitere Dörfer als auch den Beginn weiterer Projekte ab. Zudem forderten sie, dass die Organisation neu strukturiert und die einzelnen Massnahmen angepasst wurden, so dass durch diese Forderungen das Programm den Bedürfnissen der Entwicklungsabteilungen besser entspreche. Lalisang, der damals die Leitung des DC innehatte, betonte, dass das DC in einen Zwiespalt gerate. Denn auf der einen Seite sei die Forderung der Geberländer, Prioritäten zu setzen und die Arbeit nicht auszuweiten. Auf der anderen Seite jedoch stünde der Anspruch des Zentralausschusses, der auf die Einhaltung des Mandates des DC von 1971 beharrte, in dem das DC die Aufgabe erhalten hatte, die Beteiligung aller indonesischer Kirchen in Entwicklungsaktivitäten zu koordinieren. In dieser Angelegenheit kam wiederum die Haltung des Zentralkomitees zum Tragen, die Entwicklung in Indonesien selbst zu koordinieren und zu bestimmen. In einem Treffen zwischen dem Zentralkomitee und Lalisang machte das Komitee deutlich, dass es die Evaluation von 1981 durchaus gelesen habe, der Einschätzung jedoch nicht zustimme und eine Ausweitung der Aktivitäten fordere. Da das Zentralkomitee die Aufträge erteilte, musste das DC diesem Wunsch folgen und Lalisang 'opferte' die vonseiten der Geberländer gewünschte, genaue Evaluation und Einschränkung der Einsatzregionen zugunsten der internen Konfliktlösung zwischen dem DC und der DGI-Leitung.¹³³¹ Trotz Lalisangs Versuch, die relative Eigenständigkeit des DC aufrecht zu erhalten, wurde dieses 1984 mit PELPEM zusammengelegt und nach einem Transformationsprozess als Teil des Entwicklungsprogrammes von PARPEM weitergeführt. Diese Umstrukturierung hatte einige Auswirkungen auf die Koordination der Entwicklungsaufgaben zwischen den einzelnen Abteilungen. Das Dorfentwicklungsprogramm blieb jedoch in den Händen des DC.

Eine Aufgabe von PARPEM war die Regionalisierung der einzelnen Entwicklungsabteilungen. Dies sollte auch die einzelnen RDC betreffen. Um die nötigen Schritte für die Regionalisierung der RDC einzuleiten, wurden gezielt ausgebildete Koordinatoren eingesetzt, welche die Organisation der einzelnen entstehenden Ausbildungszentren, Kursangebote, Entwicklungsaktivitäten und Motivatoreneinsätze in ihrer Region übernehmen sollten. Die Einteilung in sieben Einsatzregionen blieb bestehen und jeder Koordinator war für eine dieser Regionen zuständig. Währenddessen waren neben den einzelnen RDC weitere Ausbildungsstätten (die Mini-Cikembar) und Trainingszentren entstanden. Während die Leitung eines RDC für die Entwicklungsplanung der Region zuständig blieb, stellten die anderen Ausbildungsstätten das Personal bereit, dessen Arbeit der Koordinator überblicken und entsprechend den Ansätzen von PARPEM aufeinander abstimmen sollte. Um diese Aufgabe zu erfüllen, sollten die Koordinatoren in

¹³³¹ ADE BfdW P3039-II Wilkens, Klaus. Bericht über die Tagung des Konsortium-Meetings des Development Centre des indonesischen Rates der Kirchen vom 11.-14.6.1978 in Sipolohon. Hannover 9.8.1978, S. 4-8.

Cikembar und den Philippinen eine Managementweiterbildung besuchen.¹³³² Zudem sollte die Auswahl der Einsatzdörfer angepasst werden und der Fokus auf die bisher nur wenig berücksichtigten Regionen der weiter entfernten Inseln gelegt werden. In den anderen Regionen sollten hauptsächlich Transmigrationsgemeinschaften und Siedlungen, in denen lokale Dorfgemeinschaften neu angesiedelt wurden – entweder, weil seminomadisch lebende Gemeinschaften zu Sesshaftigkeit bewegt werden sollten oder wegen der angeordneten Umsiedlung von ganzen Dörfern, die aufgrund von grösseren Infrastrukturprojekten oder Plantagenwirtschaft ihre alten Dörfer verlassen mussten – berücksichtigt werden.¹³³³

Eine Spezialform der Kooperation zwischen den unterschiedlichen Abteilungen des DGI stellte eine Umweltstudiengruppe dar, die 1984 etabliert wurde. Sie wurde gegründet, als in der Region Tomohon in Nord-Sulawesi ein grosses geothermales Projekt der japanischen Firma Nipon gestartet wurde. Die Firma wollte in der Region ein Projekt zur Energiegewinnung aufbauen und damit zur Industrialisierung der Region beitragen. Die Kirchen schlugen Alarm und innerhalb kürzester Zeit formierte sich eine Studiengruppe bestehend aus Motivatoren, die in dieser Region stationiert waren, Mitarbeitern der Kirchen, verschiedenen Umweltorganisationen und den Jugendabteilungen der lokalen Kirchen (sowohl protestantische, katholische als auch evangelikale). Diese Studiengruppe sollte klären, wie sich dieses Bauprojekt auf die rurale Gesellschaft auswirken würde und welche flankierenden Massnahmen ergriffen werden müssten. Die Studiengruppe forderte in ihrem Bericht von 1986 explizit, dass die Industrialisierung der Region nicht planlos vonstattengehe, sondern den Ansätzen der JPSS folgen sollte und ein besonderes Augenmerk auf die Minimierung der zu erwartenden Umweltverschmutzung gelegt werden sollte. Durch die Kooperation verschiedener Organisationen und die Einbindung der Kirchen wurde die Studiengruppe von den Behörden nicht als politische Organisation wahrgenommen. Dadurch waren die Mitglieder vor Repressionen durch die Behörden sicher. Während die Umweltorganisationen den Fokus auf die Umweltverschmutzung richteten, lässt sich in den Stellungnahmen der Motivatoren durchaus deren politisch geprägtes Entwicklungskonzept herauslesen. Sie sprachen von der Gefahr der Landenteignung des landwirtschaftlich genutzten Bodens, der fehlenden Einbindung der lokalen Bevölkerung und der befürchteten Verschärfung der interreligiösen Konflikte durch die Zuwanderung von muslimischen Migrationsarbeitern. Aufgrund der politischen Grundhaltung der beteiligten Motivatoren und der deutlichen Einbindung befreiungstheologischer Argumente in Verbindung mit dem Entwicklungskonzept der JPSS lässt sich zumindest der Einfluss der CCPD – einer der Hauptsponsoren der Studiengruppe – deutlich nachweisen.¹³³⁴

¹³³² ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Januar-Juni 1986. Jakarta September 1986, S. 3-8 und ausführlicher in: ANI PGI 184 259 DGI. Program Parpem 1987-1989. Rapat Komisi Parpem, 27. Februari 1986, S. 26-48.

¹³³³ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Juli-Dezember 1985. Jakarta Februar 1986, S. 10.

¹³³⁴ Ebd., S. 1-35.

Ein weiterer Spezialfall der Kooperation zwischen verschiedenen Abteilungen war die ab 1982 einsetzende Zusammenarbeit zwischen den Motivatoren und dem Gesundheitsprogramm des DGI. Wie bereits beim Aufbau des Gesundheitssystems¹³³⁵ soll hier wieder Nord-Sulawesi als Beispiel genauer untersucht werden. Der Ausbau des Gesundheitssystems in der Region hatte spätestens ab 1981 die Personalkapazität der Gesundheitsdienste erreicht. Um diesen Engpass zu überbrücken, wurden die Motivatoren vor Ort in das Gesundheitsprogramm eingebunden und sie arbeiteten nun zusätzlich als Gesundheitsposten in den Dörfern. Als Ausbildung dafür besuchten sie einen Kurs im regionalen RDC und leisteten Einsätze im Regionalspital in Tomohon. Ab 1984 wurde in Cikembar ein Kurs für die zusätzliche Qualifikation der Motivatoren im Bereich der Gesundheitsversorgung angeboten. Dieser verkürzte Gesundheitskurs qualifizierte sie nicht zu vollwertigen Vertretungen in einem Gesundheitsposten, wohl aber als zusätzliche Assistenz. Sie sollten in den einzelnen Dörfern die lokalen Epidemien rechtzeitig erkennen und entsprechende Massnahmen ergreifen, ausserdem wurden sie für Aufklärung und Hygienekurse sowie für die Überwachung des Wachstums der Kinder in ihrem Dorf geschult.¹³³⁶ Später wurde die Ausbildung erweitert und die 'Gesundheitsmotivatoren' bildeten eine neue Untergruppe der Motivatoren. Durch die gezielte Ausbildung als Gesundheitsmotivatoren sollten sie befähigt werden, einen Gesundheitsposten in Kooperation mit einem *Community Health Centre* selber zu betreuen. Die Idee war, dass das ausgebildete Gesundheitspersonal von einem Gesundheitsposten zum nächsten gehen würde und so bis zu zehn Gesundheitsposten gleichzeitig betreuen konnte. In dessen Abwesenheit hatten die Gesundheitsmotivatoren die Aufsicht, konnten jedoch im Notfall nach jemandem in der Region schicken. Zusätzlich zu den einfachen Gesundheitsaufgaben, die ein Gesundheitsposten im Normalfall übernahm (Verabreichung von Medikamenten, Überwachen der Kinder, Versorgung leicht Verletzter etc.), arbeiteten die Motivatoren zudem in den jeweiligen Dörfern der Region. Dort gaben sie Kurse in Hygiene, Familienplanung und Ernährung oder arbeiteten an der Trinkwasserversorgung mit. Ein neuer Tätigkeitsbereich, den alle Motivatoren übernahmen, war das *Environmental Health Program*. Dieses war gezielt zur Verbesserung der Hygiene in den Dörfern entworfen worden und umfasste das Erstellen von Wassergräben neben den Strassen, um deren Verschlammung bei starken Regenfällen einzudämmen oder den Schutz der lokalen Gewässer vor Verschmutzung. Die Sicherung der Dörfer vor einer Verschlammung während der Regenzeit wurde gezielt zur Bekämpfung von Epidemien eingesetzt und die Zusammenhänge zwischen stehendem Wasser und Krankheiten wie Malaria und Diarrhoe in die Kurse miteingebunden.¹³³⁷ Diese Programme waren nicht per se neu, ihre direkte Verknüpfung mit Gesundheitsaspekten jedoch schon. Der Ansatz der Gesundheitsmotivatoren entstand aus der direkten

¹³³⁵ Siehe dazu Kapitel E 1.3.2 Gesundheitsdienst – Beispiel Minahasa und West-Papua.

¹³³⁶ ANI PGI 184 256 DGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of DGI/PARPEM. Juli-Dezember 1983. Jakarta Februar 1984, S. 19-21.

¹³³⁷ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Juli-Dezember 1985. Jakarta Februar 1986, S. 25-27.

Nachfrage in Nord-Sulawesi, wo die ersten Gesundheitsmotivatoren eingesetzt wurden. Mit der Zeit breitete sich der Ansatz auf weitere Regionen aus und so wurden in Kalimantan ebenfalls bereits ab 1985 Gesundheitsmotivatoren eingesetzt. In den Regionen im Landesinneren waren Krankheiten wie Malaria, Hautkrankheiten oder Tuberkulose weit verbreitet. Auch die Kindersterblichkeit war, verglichen mit anderen Regionen Indonesiens, relativ hoch. Daher war der Einsatz von Gesundheitsmotivatoren in dieser Region naheliegend.¹³³⁸ Nach der erfolgreichen Einführung in West-Kalimantan 1985 wurde das Programm auf ganz Kalimantan ausgedehnt und ab 1987 bildeten die Gesundheitsmotivatoren in der Region bereits die Mehrheit unter den Motivatoren. Dies lässt sich unter anderem darauf zurückführen, dass die Gesundheitsversorgung in der Region davor noch defizitär war.¹³³⁹

3.1.2 Kooperation mit den lokalen Kirchen und Behörden

Die inneren Spannungen zwischen der Zentrale des DGI in Jakarta und den einzelnen Kirchen führte in der Entwicklungsarbeit der Organisation zunehmend zu fehlender Kooperationsbereitschaft und anhaltenden Kommunikationsproblemen. In einigen Fällen wurden die Motivatoren sogar von den jeweiligen lokalen Kirchen so stark abgelehnt, dass sie ihre Arbeit abbrechen mussten. In einzelnen Regionen arbeiteten die Motivatoren deshalb enger mit den staatlichen Behörden zusammen als mit der lokalen Kirchenleitung.

Die Spannungen zwischen den Motivatoren und den lokalen Kirchen resultierten aus den mangelnden Vorkenntnissen der Motivatoren hinsichtlich der praktizierten Liturgie, den lokalen Bräuchen (dem *adat*) oder den vorherrschenden Gesellschaftsstrukturen. Gerade in den frühen Berichten der Motivatoren ist ein gewisses Unverständnis über die Zurückweisung durch die lokalen Kirchenbeamten als auffällige Gemeinsamkeit feststellbar. Diese Tendenzen können anhand der Rückmeldungen der Motivatoren an die Zentrale in Jakarta herausgearbeitet werden und sie werden auch vom Evaluationsbericht von 1978 gestützt. Die kleinen Kirchen in abgelegenen, isolierten Regionen Indonesiens begrüßten hingegen die Arbeit der Motivatoren. Es waren dieselben Kirchen, die eine gemeinsame Kirchenorganisation unterstützten, da sie weder über eine eigene Administration noch über eigene Reserven für Entwicklungsaufgaben verfügten.¹³⁴⁰ Da, wo die Motivatoren als Pioniere in kaum erschlossene Regionen vordrangen, wurden sie unterstützt. Wo hingegen noch Entwicklungsprogramme der ehemaligen Missionsorden aus Übersee existierten oder wo die Gemeinden eigene Entwicklungseinheiten aufgebaut hatten, wurden die Ansätze der Motivatoren oft von den lokalen Kirchen abgelehnt. Aufgrund dieser

¹³³⁸ Ebd., S. 14-17.

¹³³⁹ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM Juli - Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 9-13.

¹³⁴⁰ ADE BfdW P3039-II Wilkens, Klaus. Bericht über die Tagung des Konsortium-Meetings des Development Centre des indonesischen Rates der Kirchen vom 11.-14.6.1978 in Sipolohon. Hannover 9.8.1978, S. 9-11 (siehe auch Kapitel D 2 Der Rat der Kirchen in Indonesien).

Differenzen wurde dem DGI bereits im ersten externen Evaluationsbericht 1978 empfohlen, die einzelnen Kirchen stärker in das Programm einzubinden.¹³⁴¹ Die grösseren Kirchgemeinden, die über eigene finanzielle Reserven verfügten, blieben bis zur stärkeren Regionalisierung in den 1980er-Jahren dem Motivatorenprogramm gegenüber ablehnend eingestellt. Eine Ausnahme bildete die Möglichkeit, eigene Mitglieder in Cikembar ausbilden zu lassen. Denn nach Abschluss ihres dreijährigen Einsatzes konnten diese Ex-Motivatoren als erfahrene Fachkräfte für die Entwicklungsabteilungen ihrer eigenen Kirchen arbeiten. Die finanziell gut aufgestellten Kirchen schufen entsprechende Stellen in ihren Gemeinden, was den Anreiz der Ex-Motivatoren, in ihre Ursprungsgemeinde zurückzukehren, erhöhte. So waren auffallend viele Motivatoren, die aus grossen Kirchgemeinden stammten, später in den RDC eingebunden oder agierten als Koordinatoren der Motivatoreneinsätze in ihrer Region. Das Einsetzen von Regional-Koordinatoren konnte dieser Ablehnung ein bisschen entgegenwirken, denn diese wurden durch die regionale Kirchgemeinde bestimmt und sollten die Arbeit der Motivatoren stärker an den Ansätzen der Region orientieren.¹³⁴²

Spannungen entstanden auch in jenen Dörfern, in denen die Motivatoren Sonntagsschulen oder Gebetszirkel einrichteten. Dies wurde von den lokalen Kirchen als Eingriff in ihre eigene Domäne gesehen – zumal viele Motivatoren die Glaubenspraxis aus ihren Herkunftsregionen einführten und sich weniger an lokalen Bräuchen orientierten.¹³⁴³ Auch die Auseinandersetzungen zwischen der DC-Leitung in Jakarta und den einzelnen Kirchen führte bereits Anfang der 1980er-Jahre zu einer Verschlechterung des Monitorings der einzelnen Projekte durch die Kirchen.¹³⁴⁴ Durch den Ausbau der Befugnisse der einzelnen RDC und der Ausarbeitung eines neuen, stärker regionalisierten Dorfentwicklungsprogrammes im Rahmen des an der Vollversammlung in Tomohon 1980 angedachten Neustrukturierung von PARPEM versuchte der indonesische Kirchenrat, diese Spannungen aufzufangen.

In den Berichten zu den einzelnen Dörfern und Regionen wurde ab 1985 zunehmend die enge Kooperation mit den einzelnen Kirchen betont. Bereits im Progressreport¹³⁴⁵ von Juli bis Dezember 1985 wurden in unterschiedlichsten Regionen die Kooperation mit der Kirche hervorgehoben. In Manganjo wurden die Motivatoren von der Mentawi-Kirche direkt angefordert. Aufgrund der Herausforderung durch

¹³⁴¹ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 71-75.

¹³⁴² ADE BfdW P4170-I [DGI/PARPEM]. Progressreport Development Programme of PGI/PARPEM. Januar-Juni 1985. Jakarta September 1985, S. 4-11.

¹³⁴³ Siehe dazu Kapitel E 2.2.2.4 Professionalisierung und Spezialisierung.

¹³⁴⁴ ADE BfdW P2015 [Grundert, Ulrich]. Abschlussbericht: BfdW-geförderte Projekte über DC [PARPEM] des NCCI [PGI]. [o. O.] 1988, S. 1.

¹³⁴⁵ Die Reports unterteilen sich in Narrativ- und Progressreport. Im Prinzip würde ein Narrativreport eher eine Erzählung über Getanes beinhalten, während ein Progressreport stärker auf Erreichtes fokussiert ist und dieses in einen grösseren Kontext einordnet. Im Kontext der Projektreports zur Dorfentwicklung in Indonesien ist diese Unterscheidung nicht ganz so scharf zu sehen. Einige der als Progressreport eingereichten Reports enthalten ausführliche Narrative und umgekehrt wurden einige Narrativreports eingereicht, die kein einziges Dorf im Detail behandeln. Aufgrund dieser Unschärfe werden beide Reports gleich behandelt. Aussagen in diesen Reports sind Informationen, die entweder an die Zentrale oder an die Partnerorganisationen der Entwicklungsabteilungen des DGI gerichtet waren, und müssen entsprechend kritisch eingeordnet werden.

die Holzindustrie und die Folgen der Abholzung der Wälder für die Dörfer in der Region erhielt die Mentawi-Kirche zusätzliche Unterstützung, obwohl bereits seit einigen Jahren ein eigenes Dorfentwicklungsprogramm der Entwicklungsabteilung der Kirche bestand. Anders als in anderen Regionen wurden die Motivatoren zudem in die Synode eingebunden und agierten in den Dörfern als stellvertretende Pfarrer.¹³⁴⁶ Was noch einige Jahre zuvor ein Grund für Spannungen zwischen den Motivatoren und den Kirchen sorgte, war nun durch die Regionalisierung der Programmbestimmung möglich geworden. In Batang Pane in Tapanuli (Nord-Sumatra) wurden die Motivatoren vom *Social Economic Committee* der GKI unterstützt und als Teil der Entwicklungsstrategie der lokalen Kirchen angesehen.¹³⁴⁷ In West-Kalimantan in Capkala wurde die enge Kooperation mit der lokalen Kirche explizit hervorgehoben¹³⁴⁸ und in Aek Nabra in Nord-Sumatra wurden die Motivatoren von der lokalen Kirche gezielt dazu eingesetzt, die nur nominell als Christen lebende Bevölkerung dazu zu bewegen, sich dem christlichen Glauben entsprechend zu verhalten. Diese Aufgabe erhielten die Motivatoren nicht zuletzt, weil die evangelikalen Kirchen der Region erstarkten. Dies war vor allem in den Regionen Nord-Sumatra, Kalimantan und Süd-Sulawesi eine grosse Herausforderung. In diesen Regionen wurden die Motivatoren in den entlegenen Gebieten als zusätzliche Pfarrer angesehen. Durch den Aufbau von Sonntagsschulen und die Unterstützung kleiner Gebetskreise sollten sie für eine engere Bindung an die Mutterkirchen sorgen und den Einfluss der evangelikalen Kirchen schwächen. Diese hatten durch die neue Politik des Departement *Agama* – christliche Kirchen durften nun in den Kirchgemeinden anderer Kirchen missionieren – einen grossen Zuwachs erhalten und wurden zunehmend als Bedrohung für die lokalen Kirchen wahrgenommen.¹³⁴⁹

Die Kooperation mit den Behörden, insbesondere mit BAPPENAS, gehörte ebenfalls zu den Aufgaben der Motivatoren. Vergleichbar mit der Kooperation mit anderen Entwicklungsabteilungen des DGI arbeiteten die Motivatoren teilweise mit BAPPENAS zusammen. Diese Zusammenarbeit wirkte sich teilweise positiv auf die Beurteilung der Motivatorenarbeit durch die lokale Bevölkerung aus, weil manchmal ein bestimmtes Dorf aufgrund der Anwesenheit der Motivatoren beim Bau von Zufahrtstrassen oder Brücken bevorzugt wurde. Es gab jedoch Fälle, in denen die Anwesenheit eines Motivators dazu führte, dass sich BAPPENAS nicht für dieses spezifische Dorf einsetzte, da bereits ein Entwicklungsprogramm initiiert worden war. In diesen Fällen wurde der Dorfbevölkerung durch die Arbeit des Motivators der Zugang zu den ungleich grösseren staatlichen Entwicklungsressourcen versperrt. Verschärfend kam hinzu, dass einige Motivatoren die Aktivitäten der Behörden in 'ihren' Dörfern ablehnten, da die

¹³⁴⁶ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Juli-Dezember 1985. Jakarta Februar 1986, S. 22.

¹³⁴⁷ Ebd., S. 20-21.

¹³⁴⁸ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Januar-Juni 1986. Jakarta September 1986, S. 4.

¹³⁴⁹ Siehe dazu Kapitel D 4.2 Die Veränderungen der Entwicklungsabteilung des DGI 1980-1987.

staatlichen Entwicklungsansätze jenen des DC oft widersprachen. Die Schwierigkeiten zwischen den Motivatoren und den staatlichen Entwicklungsprogrammen führten unter anderem zu zunehmender Skepsis gegenüber den Motivatoren von Seiten der Kirchenleitungen und der RDC. Trotz dieser skeptischen Grundhaltung der Kirchenleitung forderten die einzelnen Gemeinden weiterhin den Einsatz von Motivatoren.¹³⁵⁰ Darin sahen die Verantwortlichen des DC ein Problem, denn wenn genügend Motivatoren ausgebildet werden sollten, um die Nachfrage zu befriedigen, würde dies nur auf Kosten der Qualität der fertig ausgebildeten Motivatoren gehen. Entweder müssten die Klassen vergrößert oder die Trainingszeit verkürzt werden. Beides war in ihren Augen nicht wünschenswert.¹³⁵¹

Bereits 1975 bekundeten einige Regionalregierungen reges Interesse am Dorfentwicklungsprogramm der Kirchen, insbesondere an der Entwicklungsarbeit ausserhalb Javas. Der Gouverneur von Timor verlangte etwa 1000 Motivatoren und betonte, dass die Zentralregierung ebenfalls Interesse an dem Programm habe. Diese positive Beurteilung kam nicht zuletzt von der relativ hohen Kooperationsbereitschaft der DC-Leitung. Diese Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit der Regierung wurde dem DC von Geberorganisationen aus dem Ausland und insbesondere vonseiten des Konsortiums stets vorgeworfen. Doch Schmidt betonte auf seiner Reise 1975:

"Dies hat dem Development Centre auch seitens einiger Kritiker in Europa den Vorwurf eingetragen, dass sie zu sehr und zu problemlos und unkritisch mit der Regierung kooperieren. Eine solche Art und Weise, die Arbeit des Development Centres zu diffamieren, zeugt eigentlich davon, dass man von der allgemeinen Situation in Indonesien und den derzeitigen Möglichkeiten dieses Landes kaum etwas verstanden hat. Soweit ich selbst dieses Verhältnis zwischen Development Centre und Regierung am Ort beobachten konnte, so habe ich immer wieder gestaunt, wie stark die Mitarbeiter des Development Centres ihre Identität bewahrt haben und sicher darüber hinaus eine kritische Distanz zu dem, was die Regierung administrativ mit Beamten durchführt, vorbehalten und auch artikulieren."¹³⁵²

Weiter machte er deutlich, dass es für das DC unerlässlich sei, mit der Regierung und den zuständigen Behörden zu kooperieren. Denn sollten die Ansätze des DC denjenigen der BAPPENAS widersprechen, könnte dies schnell das Ende der Organisation bedeuten. Die politischen Spannungen in Indonesien waren zu stark, als dass eine völlig vom Einfluss der Behörden unabhängige Dorfentwicklung angegangen werden konnte, denn im Gegensatz zu Spitälern, Kinderheimen oder Schulen war dieses Programm nahe an der politischen Basisarbeit der ehemaligen PKI und damit stets zusätzlich unter Beobachtung. Schmidt sah im Programm jedoch grosses Potenzial, wenn die Leitung es vermeiden könnte, von anderen Organisationen eingespannt zu werden.¹³⁵³

"Vor den missionarischen - im alten Sinne evangelischen - Karren der Kirche spannen zu lassen, wäre für Dharma Cipta genauso tödlich, wie wenn Dharma Cipta sich ein politisches - für den einen oder anderen bedrohliches - Vorzeichen setzen lassen würde. Wenn es gelingt, dass Dharma Cipta

¹³⁵⁰ ANI PGI 184 258 DC-DGI, Development Motivators. Jakarta 15.11.1978, S. 1-10.

¹³⁵¹ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 75.

¹³⁵² ADE HGSt 3590 Schmidt, Wolfgang. Asienreise vom 8.10-10.11 1975. [o. O.] November 1975, S. 13.

¹³⁵³ Ebd., S. 11-14.

zu einer Bewegung der Armen wird, die sich zu den Armen bewegen, um sich selbst zu helfen, so wird dies sowohl ein Zeugnis als auch ein Politikum sein."¹³⁵⁴

3.1.2.1 Ein Sonderfall: Kooperation mit BUTSI

Trotz der zwiespältigen Haltung des DC gegenüber der Kooperation mit den Behörden gab es eine Zusammenarbeit mit der staatlichen Dorfentwicklungsarbeit. Bereits mit Beginn der zweiten REPELITA 1974 waren die indonesischen Behörden damit beschäftigt, ein umfassendes Modernisierungsprogramm für indonesische Dörfer zu verwirklichen. Der Schwerpunkt dieser Programme lag auf der Beteiligung der Dörfer am Leben der Nation und auf der wirtschaftlichen Entwicklung durch lokale Bemühungen, die Landwirtschaft zu modernisieren. Das Bildungsministerium hatte ein Programm unter dem Namen BUTSI (*Indonesian Board of Volunteer Service*) ins Leben gerufen, das auf Modernisierungsmassnahmen für 22'000 Dörfer in den nächsten fünf Jahren abzielte. Die Zielsetzung dieser Massnahmen war derjenigen der Motivatorenprogramme ähnlich. Beide Ansätze beabsichtigten, die lokale Bevölkerung zur Erkenntnis zu bringen, dass sie selber etwas an der eigenen Situation verändern konnte. Das heisst in beiden stand die gesteigerte Beteiligung der ruralen Bevölkerung an ihrer eigenen wirtschaftlichen Entwicklung im Vordergrund. Während die Motivatoren jedoch als Vorbilder fungierten, waren die staatlichen Akteure entweder als Lehrer tätig oder sie führten einzelne Schritte ohne Beteiligung der lokalen Bevölkerung aus. So gaben Mitarbeiter von BUTSI zum Beispiel Anleitungen für einen effizienteren Reisanbau oder Ingenieure, die als Freiwillige für BUTSI arbeiteten, bauten Brücken – ohne die lokale Bevölkerung in der Wartung oder dem Bau einfacher Brücken zu unterrichten – oder Häuser, wozu sie die lokale Bevölkerung nur als Arbeitskräfte (meist als Teil der zu leistenden *gotong royong*-Arbeit) einbanden.¹³⁵⁵

Obwohl sich die Zielsetzungen ähnelten und dadurch eine Kooperation naheliegend war, unterschieden sich die Programme in Umfang, Auswahl der Akteure und in den Ansätzen der praktischen Realisierung weitgehend. Das BUTSI-Programm des indonesischen Bildungsministeriums rekrutierte Freiwillige der Universitäten und schaffte Anreize durch das Übernehmen von Studiengebühren¹³⁵⁶ oder – insbesondere ab den 1980er-Jahren für Studierende ausserhalb Javas – den Zugang zu Studienplätzen in Java. Die für BUTSI verantwortlichen Mitarbeiter des Bildungsministeriums schafften es später sogar, den Besuch des Ausbildungsprogrammes als Pflichteinheit für Studenten staatlicher Universitäten einzuführen. Die Verpflichtung beinhaltete nur die Teilnahme, doch den Studenten wurde ein drei- bis sechsmonatiger Einsatz empfohlen und als zusätzliche Qualifikation angerechnet. Mit dem Ziel, innerhalb von fünf Jahren 22'000 Freiwillige in die Dörfer zu schicken, sahen sich die Organisatoren von BUTSI bereits nach kurzer Zeit dazu veranlasst, die Ausschlusskriterien herabzusetzen. Zu Beginn des Programmes waren

¹³⁵⁴ Ebd., S. 14.

¹³⁵⁵ HUA 1134 1577 [CCA/CCPD]. Together through the wilderness. Report of an Asian Workshop on Rural Community Motivation in Jakarta 21.-29.10.1976. [o. O.] 1976, S. 19.

¹³⁵⁶ Siehe dazu Kapitel E 1.3.2 Gesundheitsdienst – Beispiel Minahasa und West-Papua.

ein psychologischer Test und die Einreichung einer Qualifikationsarbeit zwingend für die Programmteilnahme. Beide Punkte wurden jedoch zugunsten der Ausweitung des Kandidatenfeldes aufgegeben. Ziel des Programms war, dass die Freiwilligen der Gesellschaft einen Dienst erweisen und den *brain drain* aus den Dörfern in eine Art *brain gain* für die Dörfer verwandeln sollten. Die Ziele des Motivatorenprogrammes blieben - hauptsächlich aufgrund finanzieller Ressourcen – weit hinter den Ansprüchen des staatlichen Programmes zurück. Die Verantwortlichen für die Planung des Motivatorenprogrammes beabsichtigten die Aussendung von 100 Motivatoren in einem Zeitraum von drei Jahren. Durch das kleinere Kontingent wurden die Kandidaten auch stärker selektioniert.¹³⁵⁷

Nichtsdestotrotz hatten die beiden Selektionsverfahren auch einige Gemeinsamkeiten: In beiden Fällen bestanden die zuständigen Ausbildungseinheiten darauf, dass die Auszubildenden nicht aus ihren späteren Einsatzregionen stammten. Zudem war mangelnde Erfahrung für keine der beiden Einheiten ein Ausschlussgrund für ansonsten geeignete Kandidaten. In beiden Programmen leiteten Experten die Neulinge an, denn sowohl das DC als auch BUTSI bauten eine Einheit aus höher qualifizierten Kadern auf. Im Falle von BUTSI setzte sich dieses Gremium meist aus Mitarbeitern von BAPPENA mit spezifischer Weiterbildung für rurale Entwicklung zusammen. Die Kadereinheiten des DC bestanden aus ehemaligen Motivatoren, die sich zu Instruktoren – oder Koordinatoren – weiterbilden liessen, sowie den Kadern der lokalen Kirchenleitungen mit einer Weiterbildung in Entwicklungsfragen.¹³⁵⁸

Ein grosser Unterschied der beiden Programme war im Aufbau der Ausbildung selbst festzustellen. Die Ausbildung des BUTSI-Programmes war beinahe ausschliesslich deduktiv und ermöglichte den Kandidaten nur in geringem Umfang, vor dem Einsatz praktische Erfahrung zu gewinnen. Der deutlich stärker praktisch orientierte Bildungsweg der Motivatoren in Cikembar sollte die zukünftigen Motivatoren auf die Realität in den ruralen Gebieten vorbereiten. Die Abhärtung durch die praktische Arbeit und die gemeinsame Erfahrung des Lebens in ruralen Gebieten schweissten die Motivatoren nicht nur untereinander zusammen, sondern half ihnen, sich auf die Herausforderungen in den Dörfern besser vorzubereiten. Die Quote derjenigen, die ihre Zeit in den Dörfern frühzeitig abbrachen, war bei den Motivatoren tiefer als bei den Freiwilligen von BUTSI, obwohl deren Einsatz nur drei Monate und nicht drei Jahre dauerte. Die Quote der Ausbildungs-Abbrecher hingegen war bei den Motivatoren höher, doch wer einmal die "erste Hölle"¹³⁵⁹ in Cikembar überlebt hatte, hielt an seinem Einsatz meist fest.¹³⁶⁰

¹³⁵⁷ Siehe dazu Kapitel E 2.2.1 Auswahlverfahren und Qualifikationen der Motivatoren.

¹³⁵⁸ HUA 1134 1577 [CCA/CCPD]. Together through the wilderness. Report of an Asian Workshop on Rural Community Motivation in Jakarta 21.-29.10.1976. [o. O.] 1976, S. 21-23.

¹³⁵⁹ ANI PGI 184 258 PARPEM-DGI. Masalah dan Tolok Ukmur Pekerjaan Kita. Jakarta März 1984, S. 3.

¹³⁶⁰ HUA 1134 1577 [CCA/CCPD]. Together through the wilderness. Report of an Asian Workshop on Rural Community Motivation in Jakarta 21.-29.10.1976. [o. O.] 1976, S. 23-24.

Trotz dieser Differenzen arbeiteten die Motivatoren wo möglich mit den Einsatzkräften von BUTSI zusammen. Die Behörden verfügten über die nötigen finanziellen Ressourcen zur Aussendung von Freiwilligen, jedoch nicht die Zeit und Organisation, um diese in ihren jeweiligen Dörfern zu betreuen. Hier sprangen die RDC und die Motivatoren in der Region ein. Viele der durch BUTSI-Mitarbeiter durchgeführten Arbeiten wurden von den Mitarbeitern der RDC überwacht und koordiniert.¹³⁶¹ Durch die Interaktion zwischen den beiden Programmen konnten die Motivatoren Arbeiten abgeben, die sie selbst nicht leisten konnten, im Gegenzug jedoch die Organisation der BUTSI-Einsätze übernehmen.¹³⁶² Oft konnten durch die Kooperation Infrastrukturprojekte verwirklicht werden. So wurden unter anderem Brücken, welche die Motivatoren zur Erschliessung ihrer Dörfer brauchten, von Ingenieuren des BUTSI-Programmes gebaut, wie z.B. in Nunkurus¹³⁶³, oder auch Bewässerungsanlagen, wie z.B. in Sesayap in Kalimantan. Die Motivatoren wurden auch in die Arbeiten der Behörden wie die Planung von Strassenverläufen oder die Auswahl von Anbautechnik und Saatgut eingebunden. Durch die Zusammenarbeit hatten die Motivatoren weniger das Gefühl, im 'leeren Raum' oder der 'Isolation' zu arbeiten, sondern waren in ein Netz eingebunden.¹³⁶⁴ Die enge Kooperation führte jedoch auch zu den oben genannten Spannungen und in den einzelnen Regionen wurde sie nach wenigen Jahren wieder reduziert. Allerdings wurde 1984 vonseiten der Behörden ein Antrag an das DC gestellt, ob in Cikembar nicht auch die Freiwilligen des BUTSI-Programmes ausgebildet werden könnten. Im Gegenzug dafür, dass die Ausbildungsanlagen ganzjährig geöffnet wären und die dreimonatigen Kurse von BUTSI in Cikembar durchgeführt werden könnten, sollte Cikembar grössere finanzielle Unterstützung durch staatliche Stellen erhalten.¹³⁶⁵

3.1.3 Sonderauftrag Transmigrationsdörfer

Die Kooperation des indonesischen Kirchenrates mit dem staatlichen Transmigrationsprogramm¹³⁶⁶ hatte Auswirkungen auf das Dorfentwicklungsprogramm. Die Motivatoren wurden mehrfach in Umsiedlungsdörfern wie Waisika auf der Insel Alor oder Mukoko in West-Papua eingesetzt und für die Herausforderungen, um eine neue Gemeinschaft aufzubauen, spezifisch ausgebildet. In Dörfer wie Waisika oder Mukoko wurden indigene Gemeinschaften angesiedelt, die bereits über eine innere Organisationsstruktur verfügten. Einerseits erleichterte dies die Aufgabe der Motivatoren, da bereits ein soziales Gefüge bestand, andererseits erschwerte der Einbezug von bereits bestehenden Strukturen den Aufbau der modernen Dorfgorganisation. Ab 1975 organisierte die PELPEM im Rahmen der Arbeit zum Prinzip

¹³⁶¹ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 13-14.

¹³⁶² Ebd., S. 59-65.

¹³⁶³ Genauerer dazu weiter unten (3.2.3 Wassermangel, indigene Gemeinschaften und unfruchtbare Böden – NTT)

¹³⁶⁴ ANI PGI 184 257 [Lalisang, W.]. History of the Development Centre. Jakarta 1980, S. 44-46.

¹³⁶⁵ ANI PGI 184 258 Cuplikan Hasil-Hasil Rumusan temu karya wilayah PARPEM 1984: Evaluasi dan Rekomendasi. Paper Nr. 204: Konsultasi Evaluasi Nasional Program PARPEM, Bali 16.2.-2.3.1985. Jakarta 25.3.1985, S. 36-38.

¹³⁶⁶ Siehe dazu Kapitel E 1.2 Entwicklungsstrategien des indonesischen Kirchenrates.

Bildung für Entwicklung Kurse für die Vorbereitung von Transmigrationswilligen und unterstützte diese in ihrer neuen Heimat. Die Kooperation mit der Transmigrationsbehörde war nicht einfach, doch aufgrund der Kontrolle der zuständigen Behörden über die Transmigrationserlaubnis notwendig. Bereits 1976 wurden erste Kurse für zukünftige Transmigranten in Cikembar angeboten, in denen sie neue Anbautechniken und andere wichtige Fähigkeiten für den Aufbau einer Dorfgemeinschaft erlernen sollten.¹³⁶⁷ Eine erste Evaluation der neuen Siedlung 1978 ergab, dass diejenigen Transmigranten, die eine gezielte Vorbereitung genossen hatten, sich schneller mit der neuen Situation abfanden und in kurzer Zeit mehr erreichten. Diese Transmigranten blieben dadurch häufiger in den ihnen zugewiesenen Regionen als andere. Einzelne Dörfer wie Singkut und Way-Abung waren bereits zu florierenden Ortschaften angewachsen. Um diese positive Entwicklung in anderen Dörfern zu erreichen, sollten in den neuen Siedlungen ebenfalls vermehrt Motivatoren eingesetzt werden. Allerdings – so räumte das Evaluationsteam ein – hätte die benötigte Anzahl Motivatoren nur mithilfe der Behörden¹³⁶⁸ erreicht werden können.¹³⁶⁹

Die Transmigrationsdörfer waren ferner wiederholt Ziel von Besuchen aus dem Ausland. Insbesondere Mitarbeiter der ICCO und dem *Raat voor de Zending*, die jeweils die Ausbildung der Transmigranten mitunterstützten, berichteten regelmässig aus 'ihren' Dörfern. Die Region Süd-Sumatra war eine der grössten Transmigrationsregionen, in der verschiedene Dorfprojekte von der ICCO und EZE unterstützt wurden. Marten de Vries besuchte die Region regelmässig und verfasste ausführliche Berichte über seine Reisen. Bereits im September 1977 reiste er zusammen mit H. Post durch Süd-Sumatra und setzte sich mit den Transmigrationsprojekten auseinander. Dabei trafen sie in der Gemeinde Tugumulyo, in die seit 1949 wiederholt christliche Familien migrierten waren, auf Herr Kastadi, den Pfarrer der Gemeinde. Dieser berichtete, dass die Menschen dort zwar fruchtbaren Boden finden würden und die Ernten ertragreich seien, doch der Fortschritt stagniere trotzdem. Er bat die Besucher, ihn in seinen Bemühungen zu unterstützen, einen Motivator in das Dorf zu bringen, damit eine Verbesserung der Situation erzielt werden könne. De Vries und Post erklärten sich bereit, die Zentrale in Jakarta auf die Not hinzuweisen, betonten jedoch, dass ein Motivator nicht 'Entwicklung bringe', sondern nur das Potenzial der Region fördere. Die Gemeinde, so argumentierten sie, könnte dies selber leisten, ansonsten gäbe es auch die Möglichkeit, einige Gemeindemitglieder im Ausbildungszentrum des RDC zu *pioneer*

¹³⁶⁷ ADE BfdW P5183 [DC-DGI]. Transmigration Central-Java – Süd-Sumatra. Jakarta 24.4.1976, S. 1-3.

¹³⁶⁸ Es bleibt unklar, ob hier gemeint war, dass die Behörden dabei helfen sollten, Motivatoren auszubilden, oder ob die Kooperation mit dem Freiwilligenprogramm BUTSI verstärkt werden sollte.

¹³⁶⁹ ADE BfdW P5183 [RDC-Usung Padang]. Evaluationsbericht: Dorfentwicklung in Süd-Sulawesi. Usung Padang November 1978, S. 4-5.

farmers ausbilden zu lassen, um einen Anfang zu machen. Anhand von Kastadis Reaktion wurde deutlich, dass das Wissen über die Funktion eines Motivators dort nicht angekommen war, sondern lediglich die Erfolgsberichte aus Nord-Sumatra.¹³⁷⁰

Trotz der Bedenken des Pfarrers war die Gemeinde Tugumulyo eines der besseren Transmigrationsbeispiele – wie Post und de Vries auf ihrer weiteren Reise betonten. Ganz im Gegensatz dazu stand die Region Palembang. Der Schwerpunkt der Transmigration in diese Region bildete das Dorf Belitang, in das bereits seit 1945 Christen aus Java und Bali einwanderten. Die Region wurde jedoch in den 1970er-Jahren von einer japanischen Holzfirma genutzt und die Arbeit mit schweren Maschinen vernichtete die dünne, fruchtbare Humusschicht. Durch die Abnutzung des Bodens seien die Transmigranten zunehmend gezwungen, in den Dschungel abzuwandern und dort neu anzufangen. Den Kern des Problems sahen die beiden Besucher jedoch im Verhalten der indonesischen Behörden. Nach Ablauf eines Jahres stellten diese die Unterstützung für die Transmigranten ein, unabhängig davon, ob die Menschen sich bereits ein Auskommen erarbeiten konnten oder die Behörden ihren Teil bezüglich nötiger Infrastruktur – wie Strassen oder Wasserversorgung für die Felder – geleistet hatte. Selbst wenn die Behörden die versprochenen Strassen gebaut hatte, kam sie nicht für die Instandhaltung auf und die Dörfer blieben während der Regenzeit meist über Monate vom Handel abgeschnitten. Diese Zustände – so betonten die Besucher – würden durch die Korruption in der Transmigrationsbehörde noch verschlimmert.¹³⁷¹

Wenige Jahre später besuchte Marten de Vries die Region erneut auf seiner Reise vom 4. Juli bis 7. August 1980 und reiste dabei erneut durch verschiedene Transmigrationsgemeinschaften in Süd-Sumatra. In Rimbo Bujang traf er ein junges Ehepaar, das mit dem Aufbau der Kirchgemeinde begonnen hatte, als klar wurde, dass – anders als von der Transmigrationsbehörde angekündigt – doch einige der Transmigranten Christen waren. Viele javanische Christen erkannten, dass sie höhere Unterstützung und Zugang zu besseren Transmigrationsgebieten erhielten, wenn sie bei der Registrierung angaben, Muslime zu sein.¹³⁷² Durch diese falschen Angaben erhielten sie zwar mehr Unterstützung, wurden jedoch auch in nominell muslimischen Dörfern angesiedelt. Durch das Festhalten vieler Christen an ihrer eigenen Liturgie – weitverbreitet war die Liturgie der GKI Javas¹³⁷³ – entstanden eine Vielzahl kleinster Kirchgemeinschaften innerhalb eines Dorfes. Dies sollte später die Spannungen zwischen den einzelnen christlichen Gemeinden auf Sumatra anfachen. Nach seinem Besuch in Rimbo Bujang reiste de Vries weiter in ein Transmigrationsdorf, in dem neben den Transmigranten auch eine grosse Anzahl Eks-tapols

¹³⁷⁰ HUA 1134 364 de Vries, Marten; H. Post. Enkele Kerken op Sumatra en Java: Ver en toch dichtbij. Reisebericht von September/Okttober 1977. Dok Nr. ZC.77/1748 [Leudsen] 22.12.1977, S. 1-10.

¹³⁷¹ Ebd., S. 20-22.

¹³⁷² Inwiefern die vermutete Bevorzugung der Muslime Tatsache war, kann anhand der vorhandenen Quellen nicht nachvollzogen werden. Aus den einzelnen Berichten geht hervor, dass es eine verbreitete Vermutung war, dass es eine Bevorzugung gab. Allerdings könnte dies auch 'aufgesetzt' worden sein, um die nötigen Gelder zugesprochen zu bekommen, denn die Unterstützung für die Transmigranten war – noch stärker als andere Programme – direkt abhängig von Zahlungen aus dem Ausland, da die Behörden hierfür keine finanzielle Unterstützung anboten.

¹³⁷³ GKI – *Gereja-Gereja Kristen Indonesia*: Es gab mehrere auf Java, die GKI-Jakarta, die GKI-Java Barat, die GKI-Java Pasundan etc.

mit ihren nachgezogenen Familien lebten. Mehrere Dorfbewohner aus unterschiedlichen Gruppen besuchten Kaderkurse des nahen gelegenen Trainingszentrums der lokalen Kirche und liessen sich im Gemeindeaufbau und dem Unterhalt von Kreditunionen ausbilden. Die Finanzierung dieser Weiterbildungen wurde von der ICCO bereitgestellt, was de Vries ebenso betont wie die Zusammenarbeit mit dem Motivator im Nachbardorf. Beide Formen der Unterstützung seien hier notwendig, da in unmittelbarer Nähe der Ausbau des Trans-Sumatra-Highways geplant war. Die gezielte Förderung der lokalen Bevölkerung sei Voraussetzung, um die Folgen der zu erwartenden Veränderung abzufedern. Trotzdem sei er, so betonte de Vries mehrfach, erfreut über den wirtschaftlichen Fortschritt der Gemeinden.¹³⁷⁴

Wiederum nur drei Jahre später besuchte de Vries zusammen mit Harry van der Heide die Region erneut und berichtete über die grossen Veränderungen durch den Highway, aber auch über die Auswirkungen der globalen Wirtschaftskrise, die nun Indonesien erreicht hatte. Sie besuchten das Dorf Batang Pane, das laut den Berichten der Zentrale in Java an das Konsortium eines der erfolgreichsten Projekte in Kooperation mit der ICCO gewesen sein soll. Allerdings – so berichteten sie – fanden sie nicht die erwarteten Felder und eine prosperierende Gemeinschaft, sondern einen überforderten Gemeindeführer, verlassene Häuser und starke Spannungen zwischen der christlichen Minderheit und der muslimischen Mehrheit der Region. Empfangen wurden sie von Ayup Mareono, einem Ex-Motivator, der dort das Pfarramt übernommen hatte. Dieser berichtete über die Angst vor Übergriffen durch die muslimische Mehrheit und den unerklärlichen Brand des Kirchgebäudes nur wenige Monate vor dem Besuch von de Vries und van der Heide. Viele Christen, so Ayup Mareon, seien bereits wieder abgezogen oder würden etwas weiter im Norden nach Gold suchen. Stolz zeigte er dem Besuch aus den Niederlanden seinen Gemüsegarten sowie seine gezüchteten Hühner und Kaninchen. Diese seien durch die Hilfe der ICCO und EZE in das Dorf gebracht worden, um eine Kleintierzucht aufzubauen. Leider habe der Motivator, der mithelfen sollte, diese aufzubauen, nach wenigen Monaten aufgegeben und sei wieder nach Hause gegangen.¹³⁷⁵ De Vries und van der Heide schlossen ihren Bericht mit einem Aufruf an die Kirchen in den Niederlanden und die ICCO, mit dem sie um Unterstützung für die Region baten, denn die indonesischen Behörden hätten die Menschen im Stich gelassen. Des Weiteren habe das Militär den guten Boden aufgekauft, so dass die Transmigranten weiterziehen müssten und die bereits geleistete Arbeit wieder verlieren würden. Sie berichteten zudem über die überforderten Motivatoren in dieser Region und sprachen sich für die geplante von DC geplante Ausbildung von speziell geschulten Transmigrations-Motivatoren aus.¹³⁷⁶ Die im Reisebericht hervorgehobene Unterstützung durch die ICCO und EZE kann als Seitenhieb gegen die Organisation Brot für die Welt betrachtet werden, denn diese hatte die Hilfe an die

¹³⁷⁴ HUA 1134 364 de Vries, Marten. Aantekeningen Onderweg! Reisebericht vom 4.7.-7.8.1980. Dok. Nr. ZC.80/1146. [Leudsen] 1980, S. 1-39.

¹³⁷⁵ HUA 1134 364 de Vries, Marten; Harry van der Heide. Geen kalme Reis,...! Reisebericht vom 24.9-31.10.1983. Dok. Nr. ZC.83/1561. [Leudsen] 1983, S. 1-18.

¹³⁷⁶ Ebd., S. 25-27.

Transmigrationsgemeinschaften explizit aus den von ihnen unterstützten Projekten herausgestrichen, was innerhalb des Konsortiums zu diversen Auseinandersetzungen geführt hatte.¹³⁷⁷

Nach Süd-Sumatra besuchten de Vries und van der Heide eine Konferenz in Jakarta, an der sie ihre Beobachtungen mit Lalisang (Leiter des DC) und Sourita Nabanan (Generalsekretär des DGI) diskutierten. In ihrem Bericht hielten de Vries und van der Heide ihre Überraschung über die Reaktion der beiden fest. Während Lalisang einräumte, dass darin dringender Handlungsbedarf bestünde und die Kommunikation zwischen den einzelnen Abteilungen und den lokalen Kirchen verbessert werden müsse, behauptete Nabanan, die beiden hätten nur die 'falschen' Dörfer besucht und sich nicht an die vereinbarte Besuchsreihe gehalten. Auf Rückfragen wurde deutlich, dass Unstimmigkeiten zwischen der Leitung des DGI und des DC in Fragen der Transmigrationspolitik bestanden, welche eine effiziente Arbeit in diesen Regionen verunmöglichte. Sowohl de Vries als auch van der Heide zeigten sich überrascht über die Heftigkeit der Reaktionen und betonten, dass diese Angelegenheit innerhalb des Konsortiums dringend angesprochen werden müsse.¹³⁷⁸

Aus solchen und ähnlichen Reiseberichten sowie den Berichten aus den Transmigrationsregionen wurde deutlich, dass eine gezielte Förderung dieser speziellen Regionen nötig war und dass die bisherigen Massnahmen des DC – also die Ausbildung der Transmigranten und einige wenige Motivatoren in den neuen Dorfgemeinschaften – nicht ausreichten. Die Idee der Transmigrations-Motivatoren sollte in die Anträge für die Finanzierung der Entwicklungspläne unter der neuen Abteilung PARPEM eingebunden werden. Trotz Widerstand von den Geberorganisationen des Konsortiums sollte das Entwicklungsprogramm unter PARPEM nicht auf einzelne Aufgaben konzentriert werden, sondern im Gegenteil ausgeweitet werden. Die Erweiterung auf die Transmigrationsregionen wurde von Seiten des DGI zur Sicherung des internen Zusammenhaltes zwischen der Zentrale und den kleinen Kirchen in den Transmigrationsregionen zugesichert – ohne Rücksprache mit den Konsortiumsmitgliedern. Solche Zusicherungen und die eingeleiteten Massnahmen führten zu Differenzen zwischen der Leitung des neuen Department Partizipation in Entwicklung und den Mitgliedsorganisationen des Konsortiums.¹³⁷⁹

¹³⁷⁷ Vergleiche hierzu: ADE BfdW P4170-II Fischer, Joachim. DGI-Neuantrag (PARPEM) vom 25.5.1982: Beurteilung durch Fischer. [Stuttgart] [1982], S. 5-6 und HUA 1134 4107 Van Halsema, Willem. Verslag EUKOMINDO-vergadering, gehouden op en 20 en 21 maart 1986 in Rigi/ Kaltstadt in Zwitserland. Dok Nr ZC 86/385. Leusden 27.3.1986, S. 2-3.

¹³⁷⁸ HUA 1134 364 de Vries, Marten; Harry van der Heide. Geen kalme Reis,....! Reisebericht vom 24.9-31.10.1983. Dok Nr. ZC.83/1561. [Leusden] 1983, S. 36-42.

¹³⁷⁹ Vergleiche hierzu etwa: ADE BfdW P4170-II Fischer, Joachim. DGI-Neuantrag (PARPEM) vom 25.5.1982: Beurteilung durch Fischer. [Stuttgart] [1982]; ADE BfdW P4170-II Fischer, Joachim. Neuantrag des DGI zur Fortführung der Arbeit der Entwicklungseinheit PARPEM. [Stuttgart] 7.10.1982; HUA 1102-2 1997 van Halsema, Willem. Tensions between bilateral and ecumenical relations. [o. O.] 19.3.1984; ANI PGI 184 258 Brouwer, Arie (ICCO). Short Report on the national Evaluation Consortium PARPEM Programme at Bali 26.2-2.3 1985. Zeist März 1985; ANI PGI 184 258 Schmidt, Wolfgang (CCPD). Notes on Core Consortium Meeting. Persönliche Ergänzungen zum Bericht: PGI-Konsortium Meeting, Parapat [15.-19.6.1985]. Genf Juli 1985; HUA 1134 1792 Brouwer, Arie. ICCO Relatie met de PGI na de Prapat Consulatatie bijeenkomst. Dok. Nr. ZC. 85/941. [o. O.] 12.8.1985.

Insbesondere für die Position des indonesischen Kirchenrates unter anderem: ANI PGI 184 256 [Sajogyo] (Institut Pertanian Bogor). Perkembangan pembangunan Desa. Präsentation für das Panel: Pembangunan dan Dampaknya pada partisipasi masyarakat. Munas II PARPEM DGI, Dhyana Pura 8.-9.6.1982. Jakarta 15.6.1982.; ANI PGI 184 258 PARPEM-DGI. Masalah dan Tolok

Trotz des Widerstandes der Geberorganisationen wurden 1984 erstmals Transmigrations-Motivatoren ausgebildet, die durch eine spezifische Ausbildung auf die speziellen Herausforderungen der Transmigrationsregionen vorbereitet werden sollten. Die Transmigrations-Motivatoren waren weniger als Vorbilder in Landwirtschafts- oder Anbautechniken gedacht – denn dies sollten die zukünftigen Transmigranten ja in ihren eigenen Kursen lernen – sondern wurden gezielt geschult im Gemeindeaufbau und verschiedenen Verhandlungsmethoden und Lösungsstrategien. Im Prinzip waren sie eine Art Mediator, der zwischen den einzelnen Fraktionen innerhalb der Transmigrationsgemeinschaft, aber gleichzeitig auch zwischen diesen und der lokalen Bevölkerung der Transmigrationsgebiete vermitteln sollte.¹³⁸⁰ Um die Verständigung zwischen den Motivatoren und den jeweiligen Transmigrationsgemeinden zu erleichtern, wurden Ex-Motivatoren als Ausbildner für die Kurse der Transmigrationsgemeinschaften beigezogen. Die Kooperation mit den Behörden blieb weiterhin eines der grössten Probleme für die Vorbereitung der Transmigrationsgemeinschaften. So wurden zum Beispiel 1986 eine Gruppe von 100 Familien auf eine Umsiedlung nach Membalong Balitung, einer Insel vor der Küste Süd-Sumatras, vorbereitet. Kurz vor dem Ende ihrer Ausbildung änderten die Behörden jedoch das Zielgebiet und schickten die Gruppe stattdessen nach West-Papua. Dadurch verlor nicht nur die Vorbereitung einen Teil ihrer Wirkung, sondern die Menschen mussten sich auch noch auf eine ganz neue Situation vorbereiten. Anstelle einer relativ gut erschlossenen Insel mit Verkehrsverbindungen zu Java – von wo ein Grossteil der Familien stammten – sollten sie nun in ein kaum erschlossenes Dschungelgebiet weit weg migrieren. In der Folge trat ein Teil der Gruppe aus dem Programm aus, die Übrigen mussten noch einmal auf die neuen Bedingungen vorbereitet werden. Dennoch gab es auch positive Entwicklungen. So konnte eine 1984 ausgebildete Gruppe mit einem der ersten Transmigrations-Motivatoren nach Pematang Panggang in Süd-Sumatra transmigrieren. Dieses Dorf existierte bereits einige Jahre, doch gab es mehrere Missernten und Schwierigkeiten in der Gemeinschaft. Durch den Einfluss der ausgebildeten Transmigranten und des Transmigrations-Motivators existierten nach dessen Weggang eine funktionierende Kreditunion und es war eine Gruppe von neun *fieldworkern* und *pioneer farmern* ausgebildet worden. Ausserdem – so berichtete er anlässlich des Jahresreports – sei durch gemeinsame Arbeit an der Strasse und dem kollektiven Bestellen aller Felder aus den beiden ehemals getrennten Gruppen eine zusammengeschlossene Gemeinschaft entstanden.¹³⁸¹

Trotz der zunehmenden Kritik an den ausufernden Kosten für das Dorfentwicklungsprogramm hielt der PGI weiterhin an der Ausweitung auf die Transmigrationsdörfer fest. Begründet wurde dies 1988 im

Ukmur Pekerjaan Kita. Jakarta März 1984; ANI 184 258 [Lalisang, W.]. Cuplikan Hasil-Hasil Rumusan temukarya wilaya Parpem 1984. Jakarta 2.3.1985.

¹³⁸⁰ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Januar-Juni 1986. Jakarta September 1986, S. 11-14.

¹³⁸¹ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM Juli-Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 16-18.

Progressreport mit der angeblich wichtigen Rolle der Motivatoren. Diese würden die Kooperation mit den Behörden erleichtern und für die lokalen Kirchen eine grosse Unterstützung darstellen. Durch die schwindende Unterstützung aus dem Konsortium konnte der PGI jedoch weder die Differenzierung der Ausbildungen noch die hohen Standards der Ausbildung aufrechterhalten. Bereits 1989 wurde sowohl das Dorfentwicklungsprogramm als auch die Ausbildung der Transmigrations-Motivatoren auf nationaler Ebene beendet.¹³⁸²

3.2 Ansätze und deren regionale Anpassung

Aus den Berichten zum Dorfentwicklungsprogramm lassen sich einige Herausforderungen für die Entwicklungsarbeit die von den Motivatoren in unterschiedlichen Regionen Indonesiens ausgemacht wurden, ablesen. Insbesondere in den Regionen Kalimantan, Nord-Sumatra und West-Papua beklagten sich die Motivatoren über die traditionelle Arbeitshaltung der Dorfbevölkerung oder die traditionelle Rollenverteilung zwischen Mann und Frau. In der Region Nusa Tenggara Timur (NTT) waren neben der Gemeinschaftsformen und den Traditionen der Bevölkerung insbesondere der Wassermangel und der unfruchtbare Boden eine Herausforderung. In den Transmigrationsdörfern wurde die Arbeit der Motivatoren durch Auseinandersetzungen innerhalb der Dorfgemeinschaft oder mit der lokalen Bevölkerung erschwert. In einigen Dörfern scheiterten die Programme aufgrund von sozialen Spannungen, Umweltkatastrophen oder ausbleibender Mitarbeit der Dorfbevölkerung. Einige Motivatoren berichteten von einer funktionierenden Kooperation mit den Behörden, andere wiesen auf absichtliche Behinderung ihrer Arbeit durch diese hin. Je weiter die oben angesprochene Professionalisierung und Regionalisierung der Ausbildung der Motivatoren fortschritt, desto differenzierter wurden die Ansätze den jeweiligen Herausforderungen angepasst.

3.2.1 Entwicklungshemmende Tradition und adat

In Tanjung Metol (Ost-Kalimantan) beschwerten sich die eingesetzten Motivatoren über die Langsamkeit der Bevölkerung. Sie glaubten, dass der gemütliche Arbeitsrhythmus und die vielen Pausen der Hauptgrund für die fehlende Überproduktion – und damit der Möglichkeit, Einnahmen zu generieren – waren und sahen in der Subsistenzwirtschaft ein Hindernis für den Fortschritt. Dies – so die betonten die Motivatoren – sei insbesondere deswegen ärgerlich, weil der Boden fruchtbar sei und mit ein wenig Aufwand ein rascher Wandel möglich wäre.¹³⁸³ Doch auch als dem Motivator Yupson Lodong 1986 anstelle eines zweiten Motivators ein *fieldworker*, Abridien Daelis, zur Seite gestellt wurde, änderte sich

¹³⁸² Vermutlich führten die lokalen Zentren die Programme der RDC und lokalen Motivatoren weiter, darüber ist jedoch in den Quellen der Zentrale nichts zu finden. Einziger Hinweis: Der Umfang der finanziellen Unterstützung an die einzelnen Kirchgemeinden stieg zwischen 1989 und 1990 um durchschnittlich 30% (vergleiche hierzu: ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Strategi Pembangunan partisipasi Gereja dalam pembangunan dalam decade Sembilan puluhan. Jakarta 26.9.1990, S. 16-19).

¹³⁸³ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Juli-Dezember 1985. Jakarta Februar 1986, S. 18-19.

wenig. Im Report dieses Teams wurde das Problem erneut hervorgehoben und sie notierten zu den Menschen im Dorf: "They do not work hard in trying to improve their living condition. Their habits and traditions are not supportive and even contradictive to development endeavours."¹³⁸⁴ In Nord-Sumatra, im Dorf Bongguron, beklagten sich die Motivatoren seit dem ersten Einsatz im Dorf 1979¹³⁸⁵ durchgehend über die Rolle des Alkohols für die Gesellschaft. Ebenso mokierten sie sich über den stark verbreiteten Glauben an Geister und die Kosten für die Ahnendenkmäler.¹³⁸⁶

In Monterado in West-Kalimantan beklagte sich ein Motivator bereits 1978 über ein ähnliches Problem und stellte die Frage: "How to shift the attention of the community from gambling to productive activities?"¹³⁸⁷ Ein Jahrzehnt später beklagten sich die Motivatoren in Sasak in Kalimantan immer noch über "the habit of alcoholism and uneconomic fiestas"¹³⁸⁸ und den anhaltenden Glauben an die alten Götter.¹³⁸⁹ Die lokale Situation war insofern speziell, als dass dieses Dorf früher eine Überproduktion verzeichnen konnte und eine auf Handel ausgerichtete Landwirtschaft bestanden hatte. In der Provinz West-Kalimantan gab es verschiedene Siedlungen, die ursprünglich von chinesisch-stämmigen Familien gegründet wurden, die als Goldsucher in die Region gekommen waren. Sie brachten modernere Anbautechniken und eine effizientere Arbeitsweise mit und übernahmen den Handel in der Region. Nachdem der wirtschaftliche Aufschwung in diesen Dörfern keine Auswirkungen auf die umliegenden Dörfer hatte, entstand Missgunst gegenüber den Chinesen. Viele der erfolgreichen Handelsfamilien wurden 1967 aus der Region vertrieben und mussten in die nahen Städte fliehen. Die Dayak übernahmen die Felder und Gummibäume der Chinesen, allerdings – so der Bericht der Motivatoren – ohne deren Handelsgeschick und Fleiss.¹³⁹⁰ Ohne die Anbautechniken und das Wissen warfen die Plantagen wenig Gewinn ab und viele der neuen Bodenbesitzer – meist Dayak – verkauften das Land an Plantagenbesitzer aus anderen Regionen. Ein Problem dabei war, dass die Dayak in ihrer Kultur keinen Begriff für Landkauf hatten. Für sie war Landbesitz mit der Bearbeitung des Bodens verbunden und nur wer den Boden bestellte, konnte diesen sein Eigen nennen. In diesem Konzept des Landbesitzes gab es die Möglichkeit von Landkauf als Spekulationsobjekt nicht und in der Region kam es zu diversen Auseinandersetzungen,

¹³⁸⁴ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Januar-Juni 1986. Jakarta September 1986, S. 7-8.

¹³⁸⁵ Vergleiche hierzu: ANI PGI 184 255 [DC-DGI]. Progress Report dan Rencana Kerja Dharma Cipta DGI. Mai-September 1977. [Jakarta] Dezember 1977, S. 12; ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 36; ANI PGI 184 256 DGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of DGI/PARPEM. Juli-Dezember 1983. Jakarta Februar 1984, S. 8; ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Januar-Juni 1986. Jakarta September 1986, S. 9; ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Juli-Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 6.

¹³⁸⁶ Vergleiche hierzu etwa: ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Juli-Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 5-6.

¹³⁸⁷ HUA ICCO 289 289 DC-DGI. Narrativ Report Village Development Programme 1976 -1978. Jakarta September 1978, S. 3.

¹³⁸⁸ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Juli-Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 9.

¹³⁸⁹ Ebd., S. 8-9.

¹³⁹⁰ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 18.

weil Grossgrundbesitzer die Dayak vertrieben, als diese auf die brachliegenden Felder zurückkehrten.¹³⁹¹ Die Unkenntnis der Dayak machte sie in ihrer neuen Rolle in der landwirtschaftlichen Produktion anfällig für Manipulation und Kontrolle von aussen. Sowohl in Monterado als auch in anderen Dörfern wurden Motivatoren mit den Folgen dieser Probleme konfrontiert und in ihren Berichten tauchen die schwierigen Verhandlungen mit den Händlern ebenso auf wie Alkoholismus und Spielsucht. Dabei betonten die Motivatoren mehrfach, dass der Alkohol in der Kultur der Dayak bei Festen und sozialen Praktiken eine grosse Rolle spielte, weshalb ein Verbot nicht möglich sei. Die Motivatoren versuchten über mehrere Jahre erfolglos, die *kepala desa* und die einzelnen Anführer der Nachbarschaftsvertretungen (*Rukun Tetangga*) auf die Problematik des übermässigen Alkoholgenusses und der Spielsucht aufmerksam zu machen.¹³⁹²

Monterado blieb auch nach der Vertreibung der Chinesen ein wichtiger Handelsplatz für die Region, an dem viele Händler zusammenkamen. Die Tradition verlangte es, ein erfolgreiches Geschäft mit Alkohol abzuschliessen. Insbesondere die Berichte der Frauen aus den umliegenden Dörfern zeigen, dass die Kombination von Geld, Alkohol und Spiel ein Problem darstellte. Viele der Frauen berichten, dass die Männer ihr Geld gleich wieder verspielt hätten, ohne vorhernach Hause zurückzukehren. Die Motivatoren versuchten diese Tradition, dass nur die Männer Handel trieben und die Frauen in den Dörfern blieben, zu durchbrechen in der Hoffnung, dass die Frauen das Verhalten der Männer kontrollieren könnten.¹³⁹³

Doch nicht nur die Handelstradition und der Alkoholkonsum stellten die Motivatoren in Monterado vor grosse Herausforderungen. 1978 versuchten der Motivator Osben Sinaga und Sudirman Waringin, einer der ersten *pioneer farmers*, an die Arbeit ihres Vorgängers anzuschliessen. Dieser hatte damit begonnen, neue Reissorten und den Gemüseanbau in Gärten einzuführen, allerdings mit wenig Erfolg. Dies kam nicht zuletzt daher, dass der Einzige, der dem Vorbild der Motivatoren folgte, offenbar ebenfalls ein sozialer Aussenseiter innerhalb der Dorfgemeinschaft war. Der in diesem Dorf eingesetzte Stellvertreter der *Foundation for Social Development of the Villages* (LSD), dem staatlichen Dorfentwicklungsprogramm, war von den Ansätzen der Motivatoren begeistert und versuchte die Menschen davon zu überzeugen, dem Vorbild der Motivatoren zu folgen. Gleichzeitig war er in seiner Funktion als Regierungsvertreter jedoch zuständig für die Finanzierung der staatlichen Projekte in der Region, wie etwa für die Gummibaum-Plantagen. Durch diese Doppelfunktion sahen viele der Dorfbewohner in den Bemühungen der Motivatoren einen Plan der Regierung, sie noch mehr zu kontrollieren und lehnten diese darum ab. Auch die von der Distriktregierung eingesetzten Dorfvorsteher verbesserten die Situation nicht. Sie wollten die Motivatoren in dem Dorf behalten, teilten jedoch nicht ihre Entwicklungsansätze.

¹³⁹¹ Vergleiche hierzu: Tanasaldy, Taufiq. *Regime Change and Ethnic Politics in Indonesia: Dayak Politics of West Kalimantan*. Leiden 2012, S. 28-47.

¹³⁹² ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. *Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978*. Jakarta [1979], S. 18.

¹³⁹³ Ebd., S. 19-20.

Sie lehnten das Konzept der partizipativen Entwicklungsarbeit und die Idee, dass die Impulse aus der Bevölkerung selber kommen sollten, ab und forderten nach der Idee von *top-down*-Entwicklung im Sinne der Modernisierungstheorie den raschen Einsatz von moderner Technik (z.B. Traktoren) und die Übernahme der neuen Anbautechniken durch die Bevölkerung.¹³⁹⁴

Die Umstellung auf eine moderne Administration auf Sub-Distriktebene – die Stellen der *lurah* und *camat* wurden von der Regierung eingesetzt und ab 1979 zunehmend auch die *kepala desa* – führte in einigen Regionen zu neuen Spannungen zwischen der lokalen Bevölkerung und den Behörden, insbesondere dort, wo neue Ansätze auf eine komplexe, traditionelle Organisationsstruktur trafen. Diese Probleme beeinflussten die Arbeit der Motivatoren, die mit den staatlich eingesetzten Führungspersonen zusammenarbeiteten. In Mukoko in der Region Wamena in West-Papua beklagte sich der eingesetzte Motivator über die langsame Entscheidungsfindung der Bevölkerung. Trotz Versuchen, eine effizientere Organisationsstruktur einzuführen, weigerten sich die Einwohner, von ihrer Tradition abzuweichen. Insbesondere an der Tradition eines Rates der Ältesten, in dem die einzelnen *kepala desa* gemeinsam Entscheide fällten, wurde weiter festgehalten.¹³⁹⁵ Auch andere, von den Motivatoren hervorgehobene Entwicklungshindernisse waren durch Traditionen bedingt. Das Dorf Nyempen¹³⁹⁶ lag in West-Kalimantan, einem Gebiet, in dem die meisten Einwohner noch in seminomadischen Stammesgemeinschaften lebten. Sowohl die Regierung als auch die Motivatoren versuchten diese traditionellen Strukturen zu durchbrechen und die Menschen von den Vorteilen eines festen Wohnsitzes zu überzeugen. Dazu wurde ein Dorf aufgebaut, in dem die Familien, die sich zu einer sesshaften Lebensweise entschieden, ein Haus und einen Garten erhielten. Trotz der Annahme dieses Angebots zogen viele dieser Familien nach Ende der Erntezeit trotzdem wieder in die Berge und hielten damit an ihrer Tradition der saisonalen Sesshaftigkeit fest. Der grösste Teil der Gemeinschaft lebte somit weiterhin seminomadisch und zog weiter, wenn ein Gebiet nicht mehr genügend Nahrung bot oder durch die Regenzeit zu einem Sumpf wurde. Diese Wanderbewegungen und die damit verbundenen traditionellen Formen der Brandrodung waren Umstände, die sowohl die zuständigen Behörden als auch die Kirchen aufgrund der dadurch verursachten Umweltschäden einzudämmen versuchten, doch der einzige wirkliche Vorteil, den die Menschen darin hatten, in einem Dorf zu bleiben, war die lokale Schule. Doch die Schulbildung wurde von den meisten Mitgliedern der Gemeinschaft nicht als wichtig angesehen.¹³⁹⁷ Durch diese Probleme und Rückschläge wurde im Bericht von 1978 Folgendes festgehalten:

¹³⁹⁴ Ebd., S. 19-23.

¹³⁹⁵ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Juli-Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 14.

¹³⁹⁶ Das Programm wurde hier 1981 eingestellt. In der Evaluation von 1981 wurde das Dorf unter 'Stagnation' mit dem Zusatzvermerk: 'Motivator abziehen' aufgelistet (vergleiche hierzu: ANI PGI 184 258 DC-DGI. Report of the Motivator Programme. Jakarta 1981, S. 35).

¹³⁹⁷ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 18.

"The motivators felt that the villagers often talked rather more enthusiastically about new ideas than they felt, and often did not work very hard to implement them. (...) Our impression is that the work of the motivators has not been too successful. Not only technical factors, but the social structures in this established village have contributed to the problem."¹³⁹⁸

Auf den Mentawi-Inseln in West-Sumatra war die traditionelle Lebensweise in den Dörfern ebenfalls eine grosse Herausforderung für die Arbeit der Motivatoren. Der Einfluss des *adat* war laut den Berichten weiterhin sehr stark, insbesondere in den schwer zugänglichen Dorfgemeinschaften wie Saibi Hulu. In grösseren bereits bestehenden Dörfern wie Manganjo konnten die Motivatoren den Fokus hingegen auf die Familienplanung, die Gesundheitsversorgung und den Aufbau einer Kokosplantage legen.¹³⁹⁹

Aus Saibi Hulu berichtete die Motivatorin Tarida Tambunan 1981 ausführlich von ihrer Erfahrung. Als 1979 die ersten Motivatoren in Saibi Hulu eintrafen, gab es breiten Widerstand aus der Bevölkerung. Nicht zuletzt, weil diese sich nicht freiwillig, sondern auf Druck der Regierung an einem festen Ort niedergelassen hatten.¹⁴⁰⁰ Die Motivatoren wurden als Teil der staatlichen Strukturen gesehen und entsprechend abgelehnt. Als Tarida Tambunan 1979 ankam, musste sie zuerst den Zugang zu den Dorfbewohnern finden. Dies gelang ihr durch den Aufbau einer Frauengruppe, in der sie neben Kursen zu Hygiene, Gesundheitsversorgung, Ernährungslehre oder Familienplanung auch Stick- und Nähkurse anbot. Durch das Erlernen eines Handwerkes konnten die Frauen etwas dazuverdienen, was die Kurse für die Frauen attraktiv machte. Noch immer jedoch, so berichtete sie 1981, komme es vor, dass sie als *Ibu* (Frau) angesprochen werde. Dass sie nicht als Stammestochter angesprochen wurde, grenzte sie von den anderen ab und signalisierte ihr, dass sie sich in der jeweiligen Situation zurückhalten musste. Nur dann, wenn sie als *ina* (von jüngeren Personen oder als Respektbezeugung) oder *kebbuk* (von älteren Personen) angesprochen werde, wisse sie, dass sie ihre Meinung zu einer Frage oder einem Problem äussern dürfe. Selbst dann war nicht gesichert, dass ihre Einwände oder Ideen ernstgenommen würden, da sie keine klare Position innerhalb der Gemeinschaft einnahm. Weiter betonte Tarida Tambunan in ihrem Bericht, dass es für die Entwicklung der Gemeinschaft notwendig sei, diese zu christianisieren – was sie jedoch gleichzeitig für unmöglich erklärte.¹⁴⁰¹ Die Christianisierung als Mittel zur Entwicklung wurde nur selten in einem offiziellen Bericht festgehalten und widersprach den Grundregeln der Motivatorenausbildung. Umso erstaunlicher ist die Deutlichkeit, mit der sich Taride Tambunan darüber äusserte. Dies mag im Zusammenhang mit dem stark verbreiteten animistischen Glauben stehen, denn die Gemeinschaft, in der sie arbeitete, war nach ihrer Einschätzung weitgehend nominell christlich – zu diesem Schluss kam sie nicht zuletzt, weil es im Dorf weder eine Kirche noch einen Pfarrer gab.

¹³⁹⁸ Ebd., S. 21.

¹³⁹⁹ ADE HGSt 9554. [DC-DGI]. Narrativ Report Development Programme DC-DGI Phase II. Juli-Dezember 1980. Jakarta 1980, S. 3.

¹⁴⁰⁰ Seminomadisch oder nomadisch lebende Stammesgemeinschaften wurden von den Behörden als rückständig eingestuft und sollten zur Sesshaftigkeit gezwungen werden.

¹⁴⁰¹ ANI PGI 184 256 Tarida Tambunan. Motivator working Experience and Experiment in Saibi Hulu, Siberut, Mentawi Island, Jakarta 27.10.1981, S. 1-5.

In Manganjo waren die Motivatoren seit 1978 präsent und das Projekt wurde eng von der lokalen Kirche begleitet. Im Progressreport des DGI von 1985¹⁴⁰² wurde das Dorf als Beispiel für eine erfolgreiche Dorfgemeinschaft genannt, die mehr produzierte, als sie benötigte. In den Anträgen zur Finanzierung der Motivatorenprogramme 1985¹⁴⁰³ findet sich ein Antrag für ein Motorboot zum Gütertransport in die Region und im Progressreport von 1987¹⁴⁰⁴ wird über erste Gütertransporte per Boot auf den Markt in Sikakap berichtet. Im ausführlichen Bericht von 1987 hob der Motivator hervor, dass in den letzten Jahren grosse Fortschritte in der Region gemacht wurden, insbesondere deswegen, weil die nahegelegene Holzindustrie den jungen Menschen aus der Dorfgemeinschaft eine Arbeitsmöglichkeit gab und einige in diesem Bereich ausserdem eine Ausbildung absolvieren konnten. Er berichtete ebenso von den Problemen der Alten, die unter dem Verlust der Traditionen litten und von der Gefahr, dass viele Junge das Dorf bald verlassen würden, um in anderen Teilen der Holzindustrie zu arbeiten.¹⁴⁰⁵ Diese im Grundsatz positiven Berichte erstaunen, wenn sie mit dem Bericht von Karla Krause von Anfang der 1980er-Jahre verglichen werden. Sie besuchte das Dorf für ihre Untersuchungen 1980, obwohl ihr Lalising davon abriet, da die Reise "zu beschwerlich für eine Frau"¹⁴⁰⁶ sei. Krause liess sich davon jedoch nicht aufhalten und kaum in Sikakap – dem Hauptort der Insel – angekommen, fielen ihr die Gebäude der Minas Lumber Corporation auf, der englischen Tochtergesellschaft des US-Konzerns Borwater International. Diese Firma hatte eine Konzession für 25 Jahre Holzabbau in der Region erhalten und die Schäden, welche der industrielle Holzabbau herbeiführte, waren bereits sichtbar. Das Vorgehen der Holzfäller versties gegen die Vorschriften, doch wie vielerorts in Indonesien sahen die Behörden grosszügig weg.¹⁴⁰⁷

Krause reiste weiter nach Manganjo, welches bereits 1950 christianisiert worden war. Damals wurde die Taufe der Dorfgemeinschaft und der Aufbau der Kirche von der mächtigen Batak-Kirche durchgeführt. Erst seit einigen Jahren war der Gemeindevorsteher kein Batak mehr, sondern ein einheimischer Pfarrer. Die Dorfältesten berichteten Krause über die negativen Folgen durch den Wegfall der alten Traditionen und Strukturen der Gemeinschaft. Insbesondere in Wertefragen sei dies zu sehen, da die harten Strafen für Vergehen weggefallen seien. Andererseits habe der Bruch mit den alten Traditionen auch Gutes gebracht, berichten die Dorfältesten weiter, denn die kostspieligen und zeitaufwendigen

¹⁴⁰² ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Juli-Dezember 1985. Jakarta Februar 1986, S. 22.

¹⁴⁰³ ANI PGI 184 259 Daeli, Abiudin. Laporan Desa: Dipersembahkan untuk memenuhi laporan dalam rangka mengikuti "Reuni" dan rekaman pelaksanaan tugas setiap personil lapangan PARPEM-PGI. Setelah masa ikatan kerjanya berakhir. Report: Motivator PARPEM-PGI, Mai 1984 – Mai 1987. Cikembar [1987], S. 7.

¹⁴⁰⁴ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM Juli - Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 5.

¹⁴⁰⁵ ANI PGI 184 259 Daeli, Abiudin. Laporan Desa: Dipersembahkan untuk memenuhi laporan dalam rangka mengikuti "Reuni" dan rekaman pelaksanaan tugas setiap personil lapangan PARPEM-PGI. Setelah masa ikatan kerjanya berakhir. Report: Motivator PARPEM-PGI, Mai 1984 – Mai 1987. Cikembar [1987], S. 7-9.

¹⁴⁰⁶ Krause. Weisse Experten nicht gefragt, S. 100.

¹⁴⁰⁷ Ebd., S. 100-103.

Zeremonien zur Geisteraustreibung seien weniger geworden, was eine effizientere Bestellung des Bodens ermögliche. Einer der ansässigen Motivatoren berichtete jedoch auch davon, dass der alte Glaube nicht im eigentlichen Sinne aufgegeben worden sei, sondern Jesus einfach als der stärkste der Geister angenommen worden sei, wodurch nur noch dieser eine Geist besänftigt werden müsse. Die Motivatoren erzählten weiter, dass die Arbeit im Dorf schwierig sei, da das Arbeitsverhalten der Dorfbewohner zu wünschen übriglasse. Sie würden jeweils nur wenige Stunden arbeiten und würden selbst diese kurze Zeitspanne zum Reden und Spielen unterbrechen. Dies sei ebenfalls eine Folge der alten Traditionen, denn eine Idee vom Morgen gäbe es hier nicht, vielmehr sei das Hier und Jetzt zentral. Eben dieser Mangel an Schnelligkeit und Effizienz, so erfuhr Krause später vom Kirchenleiter in Sikakap, sei der Grund, weshalb kaum jemand aus der Region in der Holzindustrie eine Stelle finde. Noch, so stellten die Motivatoren in Maganjo klar, sei der Kern der Motivatorenarbeit – die Dorfgemeinschaft zu Eigeninitiative zu bewegen – nicht geschafft, denn die Gemeinschaft überlasse die Leitung den Motivatoren.¹⁴⁰⁸ Frans, einer der beiden dort stationierten Motivatoren betonte:

"[Die] Ausbildung in Cikembar [ist] für die Verhältnisse, die wir hier antreffen, viel zu wirklichkeitsfremd. Wir wissen zwar, wie wir nach modernen Methoden die Felder bestellen, wir kennen auch ein System der Motivation, aber hier in Maganjo [...] arbeiten die Leute nur, wenn wir sie antreiben, und gerade das steht eigentlich im Widerspruch zu unserem Konzept."¹⁴⁰⁹

Einen Sonderfall stellte die Insel Nias dar, denn hier wurde eine andere Strategie im Umgang mit den alten Traditionen gesucht. Die Spannungen zwischen den Motivatoren aus anderen Regionen und den lokalen Kirchen basierte nicht zuletzt auf der ablehnenden Haltung der Gemeinschaften gegenüber dem Einfluss von aussen. Bereits 1974, nach nur wenigen Monaten des Einsatzes in der Region, meldeten sich die Motivatoren in der Zentrale und beklagten sich über den Unwillen der Gemeinschaften zu kooperieren und deren Festhalten an Tradition.¹⁴¹⁰ Auch die einzelnen Gemeinden kritisierten die Motivatoren aus Jakarta und betonten die fehlende Rücksicht ihrer Regionalkirche auf die Wünsche der Menschen in den ruralen Regionen.¹⁴¹¹ Insbesondere der letzte Punkt führte zu Spannungen in der Region, denn die Regionalkirche – so kritisierte eine Gruppe von Pfarrern aus kleineren ruralen Kirchen – sei mehr mit der eigenen Organisation beschäftigt, als sich um die Bedürfnisse der einzelnen Kirchen zu kümmern. Aufgrund der mangelnden Verbindung zu den eigenen Gemeindemitgliedern gelang es der Kirche auf Nias nicht, die Menschen zu erreichen und den Einsatz der Motivatoren zu rechtfertigen.¹⁴¹² Die Kritik richtete sich auch gegen die Motivatoren und deren Unvermögen, sich den lokalen Gegebenheiten anzupassen und die Dorfgemeinschaften einzuschliessen. Ein Beispiel für die Ablehnung findet

¹⁴⁰⁸ Ebd., S. 100-122.

¹⁴⁰⁹ Ebd., S. 120.

¹⁴¹⁰ ANI PGI 184 254 Thimang, S.P.; Team Motivator. Kumpulan Informasi dan Berita2 Motivator. Paper Nr. 9/1974: Konperensi/ Musyawarah Nasional Partisipasi Gereja2 dalam Pembangunan, Sukabumi 5.-8.10.1974. Jakarta 1974, S. 5-6 (Übers. N. Rui).

¹⁴¹¹ ADE HGSt 3590 Rural Community: Guidance and Development 1975-1977, [1974], S. 13-16.

¹⁴¹² HUA 1134 456 Schekatz, Herbert. Protokoll über die Sitzung EUKOMINDOS vom 15.-16.3.1976 in Wuppertal. Protokoll Nr. 4/1976. Wuppertal 12.4.1976, S. 3-5.

sich im Abschlussbericht eines Motivators der in Bawomataluo eingesetzt war. Nach nur knapp einem Jahr vor Ort bat dieser um einen anderen Einsatzort, da ihm die Dorfgemeinschaft auf eine subtile, jedoch deutliche Weise klargemacht habe, dass er nicht akzeptiert werden würde.¹⁴¹³

Nachdem die Arbeit der Motivatoren aus anderen Regionen in Nias jahrelang ohne Erfolg blieb und viele der in dieser Region eingesetzten Personen um eine Versetzung baten, entschied die DC-Zentrale, anstelle von Motivatoren einen Instruktor zu schicken, der ein regionales Trainingszentrum in Wea Wea aufbauen sollte. Dieses sollte gezielt lokale Motivatoren, *pioneer farmers* und *fieldworkers* ausbilden, die sich mit den dortigen Bräuchen und Sprachen auskannten. Das regionale Entwicklungskonzept wich somit von denjenigen anderer Regionen Indonesiens ab. In Nias glaubten die Verantwortlichen daran, dass die Motivatoren erfolgreicher sein könnten, wenn sie Teil der lokalen Gesellschaft wären. In diesem Zentrum sollten ab 1978 verschiedene Kurse angeboten werden. Es sollte unter anderem einen dreimonatigen Kurs geben, um die Pastoren der Gemeinden und die Gemeindevorsteher auf ihre neue Aufgabe und den Einsatz von lokalen Motivatoren vorzubereiten. Diese sollten in einem eigenen, viermonatigen Kurs ausgebildet werden.¹⁴¹⁴ Der Lehrplan dieses Kurses umfasste ähnliches wie derjenige der Motivatoren in Cikembar, doch verkürzt und gezielt auf die Region zugeschnitten. Obwohl der Kurs vereinfacht wurde, fielen im ersten Anlauf von 30 zukünftigen Motivatoren 13 durch die Prüfungen. Dies kam daher, vermutete der dort eingesetzte Instruktor in seinem Bericht, dass diejenigen mit einer höheren Schulbildung noch nach Cikembar gehen würden. Diejenigen, die lokal ausgebildet wurden, hatten oft keine höhere Schulbildung und so Mühe mit dem Lesen der Arbeitsmaterialien. Um diesem Problem vorzubeugen, wurde ab 1979 ein Vorkurs von einem Monat angeboten, in dem die Anwärter auf den Kurs stark verkürzt eine gewisse Schulbildung erhalten sollten. Ebenfalls bereits ab 1979 gab es einen gesonderten Kurs für Frauen, der von den lokalen Frauenzirkeln geleitet wurde. Die Leiterinnen dieser Kurse nahmen an der ersten Ausbildung für Pastoren und Gemeindeführer teil und hoben die Notwendigkeit eines gezielten Programmes für Frauen hervor, damit diese gezielt gefördert werden konnten.¹⁴¹⁵ In Banua Gea berichten die ersten eingesetzten lokalen Motivatoren 1980 stolz, was sie erreicht hatten und unterstrichen den Fortschritt, der in kurzer Zeit erreicht wurde. Die beiden dort eingesetzten Motivatoren kamen aus einem Dorf, ca. 20 km entfernt von Banua Gea, und hatten ihre Arbeit vor neun Monaten begonnen. Innert dieser kurzen Zeit konnten sie bereits ein Grundstück säubern und zur Aussaat vorbereiten und – nicht zuletzt dank der neuen Reissorten – bereits ernten und durch das positive Vorbild eine höhere Kooperationsbereitschaft in der lokalen Bevölkerung erreichen.

¹⁴¹³ HUA ICCO 289 289 DC-DGI. Narrativ Report Village Development Programme 1976 -1978. Jakarta September 1978, S. 2.

¹⁴¹⁴ HUA 546 589 Brot für die Welt. Ländliches Gemeinwesen-Entwicklungs-Programm der Banua Nias Keriso Protestan (BNKP) in Zusammenarbeit mit dem DC. Projektbericht Nr. 5/77. [o.O.] 26.5.1977, S. 1-4. Der Bericht wurde gezielt erstellt, um eine Weiterfinanzierung zu erreichen und muss entsprechend eingeordnet werden.

¹⁴¹⁵ ANI PGI 184 254 DC-DGI Team Motivator. Kumpulan Informasi dan Berita2 Motivator: Nias. Jakarta [1980], S. 4-8.

Weiter berichteten sie von neuen Pflanzungen für die Produktion von Nelken und dem Beginn des Anbaus von Kokospalmen und Bananenstauden. Schwierigkeiten sahen die Motivatoren weiterhin in der Frage des Trinkwassers und der Abwanderung der jüngeren Generation.¹⁴¹⁶

Der lokale Frauenzirkel von Banua Gea schlug vor, einige Frauen aus dem Dorf zur Ausbildung nach Wea Wea zu schicken, damit diese später im Dorf aktiv werden könnten. Der Frauenzirkel akzeptierte, dass die männlichen Motivatoren aus anderen Regionen kamen, doch die weiblichen Motivatoren sollten die lokalen Bräuche kennen und Teil der Dorfgemeinschaft sein.¹⁴¹⁷ Auch in Luluanaa, einem abgelegenen Dorf in den Bergen der Insel Nias, wurden Motivatoren eingesetzt. Die grösste Herausforderung in diesem Dorf war es, laut dem Bericht der Motivatoren, die Menschen davon zu überzeugen, dass ihre Kinder in die Schule gehen sollten. Viele Kinder halfen bereits von klein an bei der Ernte und die wenigsten hatten überhaupt eine Grundschule besucht. Neben der Überzeugungsarbeit und der Aufklärung über Hygiene, Familienplanung und Ernährung arbeiteten die Motivatoren zudem in einem eigenen Gemüsegarten, in der Hoffnung, dieser würde zu einem Vorbild für andere. Im Gegensatz zu Banua Gea war der Boden in Luluanaa karg und die Ernte fiel wenig ertragreich aus. Diejenigen, die sich für die Idee eines Gemüsegartens interessiert hatten, winkten nach dem Misserfolg der Motivatoren wieder ab. In Luluanaa forderten die Frauen ebenfalls, eine der ihren in Wea Wea ausbilden zu lassen und betonten, dass zu viele Motivatoren aus anderen Regionen das Gleichgewicht der Macht in dem Dorf stören würden. Sowohl die Frauenzirkel als auch der *kepala desa* lehnten die Arbeit der Motivatoren ab und obwohl die Regionalregierung Saatgut und Dünger zur Verfügung stellte, verweigerten die Dorfbewohner die Hilfe der Motivatoren.¹⁴¹⁸ Diese Beispiele zeigen deutlich, wie entscheidend die lokale Herrschaftsstruktur und die Mitarbeit der lokalen Bevölkerung für das Gelingen der Motivatorenprogramme waren. Selbst wenn keine Sprachbarrieren oder andere kulturelle Verhaltensregeln die Arbeit zusätzlich erschwerten, konnten die Programme an den herausgearbeiteten Schwierigkeiten scheitern.

Neben der Überwindung der oben beschriebenen Hindernisse für den Erfolg von Entwicklungsbestrebungen, welche sich zumeist aus der Konfrontation zwischen Traditionen und modernen Möglichkeiten ergaben, gab es weitere Hemmnisse innerhalb der Tradition der Dorfgemeinschaften. So hatten etwa die meisten der abgelegenen Dörfer ihre eigenen Ernährungsgrundlagen, eine traditionelle Gesundheitsversorgung, eine eigene Sprache und eine bestimmte Vorstellung von Familien- und Sozialstrukturen.¹⁴¹⁹ All diese Bereiche versuchten die Motivatoren aufzubrechen. Ein Grossteil der Arbeit der Moti-

¹⁴¹⁶ ANI PGI 184 258 DC-DGI. Report of the Motivator Programme. Jakarta 1981, S. 26.

¹⁴¹⁷ Ebd., S. 26-28.

¹⁴¹⁸ Ebd., S. 28.

¹⁴¹⁹ Hier muss hervorgehoben werden, dass die Konzentration auf Reis als Grundnahrungsmittel nicht in allen Regionen gleich ausgeprägt war. Die Konzentration auf Reis als Nahrungsmittel in ganz Indonesien wurde erst durch die Landwirtschaftsprogramme der 1960er-Jahre eingeführt und hatte bei weitem nicht alle Regionen erreicht. Insbesondere die unter Sukarno noch

vatoren bestand somit in der Ausbildung der Dorfbevölkerung und der gezielten Aufklärung über bestimmte Sachverhalte. So galten 1985 Krankheiten wie Cholera oder Malaria in Besadi (Nord-Sumatra) weiterhin als Krankheiten von Sündern. Diese Idee hielt sich, obwohl die dort eingesetzten Motivatoren seit einem Jahr versucht hatten, in einem Grundkurs zu Hygiene und Gesundheit die Menschen über die Ursachen der Krankheiten aufzuklären.¹⁴²⁰ Auch in Pegetason in Ost-Kalimantan¹⁴²¹ und Kaluku Nangka in Zentral-Sulawesi¹⁴²² begann die Arbeit erst 1985. Die dortige Arbeit der Motivatoren wurde auf den Wandel noch vorherrschender, traditioneller Vorstellungen von Krankheit und Kinderversorgung konzentriert. Gerade in den letzten Motivatoreneinsätzen wurde darauf geachtet, dass neue Regionen und bisher vernachlässigte Dörfer mit grossem Rückstand zu ihrem Umland zum Einsatzgebiet eines Motivators wurden. Dies hatte seine Gründe nicht zuletzt in den Bemühungen zur Regionalisierung des Programmes, denn die Zentrale von PARPEM in Jakarta beabsichtigte, die Einsatzdörfer nach der Übernahme der Leitung durch die RDC zumindest insofern weiter zu beeinflussen, als 'begonnene Programme' von den Regionen weitergeführt werden sollten.¹⁴²³

3.2.2 Rollenverteilung zwischen Mann und Frau am Beispiel Batunadua

Eine weitere Herausforderung war die traditionelle Rollenverteilung zwischen Frauen und Männern. Dies lässt sich exemplarisch am Dorf Batunadua in Nord-Sumatra zeigen, war jedoch in vielen Regionen Indonesiens ein Kernproblem, das die Motivatoren anzugehen versuchten. Die traditionelle Arbeitsteilung der Batak in Batunadua in Tapanuli, Nord-Sumatra, war eines der schwerwiegendsten Entwicklungshindernisse der Region. In dem auf einem Hochplateau (ca. 1200 M. ü. M.) gelegenen Dorf waren die Bindungen der Bevölkerung an die Traditionen im Begriff sich aufzulösen, als die Motivatoren dort ihre Arbeit aufnahmen. Weiterhin investierten die Menschen vor Ort einen Grossteil ihrer Einnahmen in die Ahnendenkmäler und die Ausgaben für eine Hochzeit oder eine sonstige Feier überstiegen oftmals die Jahreseinnahmen einer Familie. Hinzu kam der erst langsame Aufbruch der traditionellen Arbeitsteilung. Während die Aufgaben der Männer traditionell die Jagd, die Kriegsführung und den Schutz vor wilden Tieren oder Aggressionen anderer Gemeinschaften umfassten, waren die Aufgaben der Frauen im Familienleben, im Haushalt und in der Landwirtschaft angesiedelt. Durch das staatliche Jagdverbot und die Verschiebung der Haupteinnahmequelle in die Landwirtschaft war die Hauptlast der Einnahme-

nicht von der staatlichen Bürokratie erfassten kleinen Dörfer auf den äusseren Inseln und im östlichen Teil Indonesiens kannten zuvor eher Wurzelgemüse oder Mais als Grundnahrungsmittel.

¹⁴²⁰ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Juli-Dezember 1985. Jakarta Februar 1986, S. 20.

¹⁴²¹ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM Juli - Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 11.

¹⁴²² Ebd., S. 11-12.

¹⁴²³ Ebd., S. 1-8.

quellen in die Hände der Frauen gelangt. Viele Männer arbeiteten auf Plantagen in Medan oder im Süden, doch die landwirtschaftliche Arbeit in der Region Batunadua wurde zum grössten Teil von Frauen erledigt. Die neuen landwirtschaftlichen Techniken hätten eine grosse Ertragssteigerung zugelassen, zumal der Boden im Hochland fruchtbar und gut zu bearbeiten war. Das neue Saatgut, die modernen Anbautechniken und Bewässerungsanlagen hätten ausserdem mehrere Ernten pro Jahr zugelassen. Diese Ertragssteigerung wäre jedoch mit einer enormen Erhöhung der Arbeitslast verbunden gewesen, wodurch die Mitarbeit der Männer in der Landwirtschaft nötig geworden wäre – was diese jedoch grösstenteils ablehnten. Der benötigte Bruch mit der traditionellen Arbeitsteilung wurde erst möglich, als die Motivatorin Ruth Tandi Ramba 1976 in das Dorf kam.¹⁴²⁴ Im Unterschied zu ihren Vorgängern konzentrierte sie sich nicht auf die Einbindung der Männer, sondern förderte die Organisation der Frauen, sodass diese ihre eigene Arbeitskraft gezielter einsetzen konnten. Durch Arbeitsteilung und engere Zusammenarbeit bei Arbeiten wie Kinderaufsicht, Kochen und der Vorbereitung von Festen konnten die Frauen ihre Arbeitszeit effizienter gestalten. Zudem richtete Ruth Tandi Ramba ein Ausbildungszentrum für Frauen ein und organisierte Kurse zu Ernährung, Arbeitsorganisation und Hygiene. Sie unterrichtete die Frauen zudem im Verkauf von Waren und darin, wie eine sehr simple Buchhaltung funktionierte. Dem Bericht der Motivatorin zufolge waren die Männer dankbar für ihr Engagement, wünschten sich jedoch nun einen männlichen Motivator, der dieselben Einrichtungen für die Männer aufbauen würde.¹⁴²⁵ Denn: "For the motivation of the menfolk, who like to spend their time in the 'tuak' (a kind of local alcoholic drink) shops, a modus has to be found still, considering the motivator is a woman and ethically it would not do for her to go to the tuak shops."¹⁴²⁶

Karla Krause besuchte 1979 Batunadua und Ruth Tandi Ramba. Ruth stand nun am Ende ihrer Einsatzzeit und hatte in den drei Jahren in Batunadua mehr erreicht als viele andere. Nichtsdestotrotz berichtete sie über die anhaltenden Probleme der Arbeitsteilung und die Schwierigkeiten, die traditionelle Unterordnung der Frau zu durchbrechen. Ein Beispiel hierfür waren nicht zuletzt genau diejenigen Reden, die Anlässlich der Ankunft einer Besuchergruppe – zur der Karla Krause gehörte – gehalten wurden. Die Motivatorin wurde vom *camat* für den Wandel, den die Frauen durch ihre Kurse durchlaufen hatten,

¹⁴²⁴ Ruth Tandi Ramba kam aus einem Dorf in Nord-Sulawesi und arbeitete vor ihrer Zeit als Motivatorin auf den Ahanghie-Inseln, auf denen bereits 1970 eine Frau als Gemeindevorsteherin gewählt wurde. Frau Tamungku – die Gemeindevorsteherin – arbeitete unermüdlich am Wandel der Geschlechterrollen und setzte sich für Schulbildung für Kinder, Emanzipation der Frauen und ein grundlegendes Gesundheitssystem ein. Ob Frau Tamungku ein direktes Vorbild für Ruth Tandi Ramba war, wird aus den Berichten nicht ersichtlich, doch wurde sie von den Motivatoren mehrfach als Vorbild genannt, so auch bei der Konferenz "Together through the wilderness" 1976, an der Ruth Tandi Ramba als junge Motivatorin teilnahm (siehe dazu: M21 Ordner Allg. Korrespondenz 1988 – bis. Bericht Johima Tamangku in: Munting, Albert und Annemarie. Rundbrief vom 23.08.1985, S. 4-6; M21 Ordner Allg. Korrespondenz 1988 – bis. Munting, Albert und Annemarie. Rundbrief vom 23.08.1985; HUA 1134 1577 [CCA/CCPD]. List of Participants. Workshop Together through wilderness, Jakarta, 21.-29.10.1976. Jakarta 1976, S. 2).

¹⁴²⁵ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 32-34.

¹⁴²⁶ HUA ICCO 289 289 [Lalisang, W.] Narrativ Report on the development of rural villages 1976. Jakarta 14.6.1977, S. 7.

gelobt und der *kepala desa* hob die neuen Kochkünste der Frauen im Dorf hervor. Trotz des angesprochenen Wandels der Rolle der Frauen blieb Ruth Tandi Ramba die einzige Frau die aktiv zu diesem Anlass beitragen durfte. In ihrer Rede sprach Ruth Tandi Ramba denn auch davon, dass die Dorfgemeinschaft nicht weiter nach neuen Motivatoren verlangen solle, sondern damit beginnen müsse, den Wandel selber zu initiieren. Weiter betonte sie auch, dass die Gemeinschaft endlich anerkennen müsse, dass die von ihr ausgebildeten Frauen die Rolle von Motivatoren übernehmen können und so keine weiteren Fachkräfte benötigt würden. Die Akzeptanz dieser Frauen aus der Dorfgemeinschaft als neue Führungskräfte war jedoch nicht vorhanden, was nicht zuletzt anhand der wiederholt vorgebrachten Anfragen nach weiteren Motivatoren von Seiten des *kepala desa* abzulesen war.¹⁴²⁷ Ein grosser Teil ihrer Energie hatte Ruth Tandi Ramba in die Arbeit mit den Frauen gesteckt, ohne die Grundüberzeugung der Rolle der Frau anzutasten. Sie brachte den Frauen Rezepte für Kuchen und abwechslungsreichere Küche bei, erklärte wie ein ausgewogener Ernährungsplan den Kindern helfen würde, um deren Krankheitsanfälligkeit und Unterernährung zu überwinden, oder hielt die Frauen zu Körperpflege an. All dies hatte jedoch nicht unbedingt den Ausbruch der Frauen aus ihrer traditionellen Rolle zum Ziel, sondern vielmehr deren positives Selbstbild in ihrer spezifischen Rolle in der Gesellschaft. Die engagierte Motivatorin betonte gegenüber Krause wiederholt, dass bereits dies ein grosser Wandel sei und die Frauen einen ersten Schritt in die richtige Richtung machen würden.¹⁴²⁸ Krause hadert in ihrem Bericht mit ihrer eigenen Vorstellung der Emanzipation, stimmt jedoch am Ende zu, dass ihre Vorstellung von Emanzipation zu westlich geprägt sei und schreibt:

"In dieser traditionell verhärteten Sozialstruktur müssen erst einmal die Mindestvoraussetzungen geschaffen werden und damit Mann und Frau sich begegnen können, ist der Schritt vom unbeachteten Haustier zur akzeptierten Dienerin der Familie vielleicht schon ein Schritt auf der Entwicklungsleiter."¹⁴²⁹

Weiter zeigte Krause in ihrem Bericht die Schwierigkeiten im Ausbreiten der Projekte auf, denn anders als der *kepala desa* in Batunadua, der ihre Arbeit zumindest nicht sabotierte, unterstützen viele andere Nachbarschaftsvertretungen die Arbeit von Ruth Tandi Ramba nicht. In einigen Dörfern wurde sie von der lokalen Kirche unterstützt und gerade in Fragen der Familienplanung war diese Unterstützung auch sehr wichtig. Doch die wichtigste Stütze für ihr Programm war die Unterstützung durch den Leiter der Kreisverwaltung – der *camat*. Dieser erschien zur Eröffnung der Kurse und ermutigte die Frauen, an den Kursen teilzunehmen und forderte die Männer auf, ihre Frauen darin zu unterstützen. Durch das Einbinden von Ruth Tandi Ramba in die lokalen Entwicklungsdiskussionen förderte der *camat* ihr Ansehen weiter. Aber trotz seines Einsatzes für die Arbeit der engagierten Motivatorin forderte auch der *camat* weitere Motivatoren für seine Region. In Krauses Bericht wird jedoch nicht klar, ob er dies für sein eigenes Prestige machte – es galt als Erfolg, wenn ein *camat* viele Motivatoren in seiner Region einsetzen

¹⁴²⁷ Krause. Weisse Experten nicht gefragt, S. 58.

¹⁴²⁸ Ebd., S. 57-67.

¹⁴²⁹ Ebd., S. 67.

konnte – oder aus wirklicher Überzeugung, dass nur durch weitere Motivatoren die Entwicklung weitergehen würde. Nach dem gemeinsamen Gespräch mit dem *camat*, so schreibt Krause in ihrem Bericht, habe Ruth Tandi Ramba resigniert festgestellt, dass sie Batunadua verlassen müsse, denn selbst wenn sie Jahrzehnte hier wäre, würden der *camat* und der *kepala desa* sie weiterhin von Dorf zu Dorf schicken und selbst inaktiv bleiben.¹⁴³⁰ Dafür sprach auch die Einschätzung des Dorfes in der Evaluation 1981, in welcher das Dorf nicht mehr als aktiv, sondern als stagnierend aufgeführt wurde, weswegen von einer Weiterfinanzierung der Aktivitäten abgeraten wurde.¹⁴³¹

3.2.3 Wassermangel, indigene Gemeinschaften und unfruchtbare Böden - Nusa Tenggara Timur

Die beiden bereits diskutierten Problemstellungen der Motivatoren basierten weitgehend auf dem Kernproblem, dass Tradition und Moderne aufeinandertrafen. In diesem Kapitel soll es nun mit regionalen Umständen wie Wassermangel, unfruchtbare Böden, tiefer Bildungsstand bei den Einwohnern und soziale Spannungen zwischen Stammesorganisationen um eine andere Form von Entwicklungshemmnis gehen.

Für den Fortschritt war eine produktive Wirtschaft, durch welche die Entwicklung angekurbelt werden konnte, zwingend. In den meisten Regionen Indonesiens bedeutete dies den Aufbau einer effizienteren Landwirtschaft, um Handelsgüter und eine Überproduktion von Lebensmitteln zu generieren. Allerdings wurde der Einstieg in die marktwirtschaftlich orientierte Produktion in vielen Regionen durch Umweltfaktoren wie Wassermangel und unfruchtbarer Boden verhindert. Entsprechend war das fehlende Wissen über technische Fortschritte, Pestizide und verbessertes Saatgut ein grosses Entwicklungshemmnis, das die Motivatoren durch gezielte Projekte und Massnahmen zu überwinden versuchten, die hier exemplarisch an der Region Nusa Tenggara Timur untersucht werden sollen. Trotz – oder vielleicht gerade wegen – der militärischen Auseinandersetzungen in der Region wurde in Kupang ein äusserst erfolgreiches RDC aufgebaut, welches nicht nur von den Kirchen, sondern auch von der Lokalregierung unterstützt wurde. Die dort eingesetzten Motivatoren trafen auf verschiedene Problemstellungen, doch durch die enge Koordination des RDC mit den Regierungsprogrammen und den einzelnen Kirchen entstand ein umfassendes Programm, das über mehrere Jahre hinweg Motivatoren in unterschiedlichen Dörfern einsetzen konnte.

Das RDC in Kupang wurde 1971 gegründet und 1974 wurden einzelne Dörfer als Exempel ausgewählt. Die Arbeit in den Dörfern Waisika, Bipolo und Nunkurus wurde bereits 1974 aufgenommen, womit die drei Dörfer zu den ersten in ganz Indonesien gehörten, in denen Motivatoren eingesetzt wurden. Waisika liegt etwas mehr als 40 km weit weg von Kalabahi, der Provinzhauptstadt von Ost-Alor und hatte

¹⁴³⁰ Ebd., S. 67 – 78.

¹⁴³¹ ANI PGI 184 258 DC-DGI. Report of the Motivator Programme. Jakarta 1981, S. 33.

1974 etwas mehr als 2000 Einwohner. In den ersten Berichten hoben die Motivatoren den starken Einfluss den Traditionen und die paternalistische Gesellschaftsstruktur in dieser Region hervor. Bipolo und Nunkurus lagen ca. 50 km von Kupang entfernt und etwa 14 km im Inland. 1974 gab es noch keine Verbindungsstrasse nach Kupang, doch beide Dörfer konnten auf dem Wasserweg erreicht werden. Während Bipolo mit 624 Einwohner – mehrheitlich Christen – etwas grösser war, lebten in Nunkurus nur 550 Personen in einer gemischt-religiösen Gemeinschaft.¹⁴³² Das RDC in Kupang sandte zwei Motivatoren nach Waisika und je einen in die Dörfer Bipolo und Nunkurus, die allerdings als Team arbeiten sollten. Die ersten Rückmeldungen waren ernüchternd. Der Motivator Christian Panie schrieb zwar über die erfolgreiche Pflanzung von Bäumen auf dem Schulgelände in Bipolo, fügte jedoch hinzu, dass dringend etwas wie ein Eimer benötigt werde, da das Bewässern von Hand zulange dauern würde. Die Motivatoren, die nach Waisika geschickt wurden, mussten schon nach kurzer Zeit wieder nach Kalabahi gebracht werden, da sie erkrankten.¹⁴³³ Nichtsdestotrotz wurde in beiden Regionen mit der Zeit einiges erreicht und bereits 1975 sollten die insgesamt neun Motivatoren in der Region NTT mit 16 *fieldworkern* aus Bali verstärkt werden, die als besonders geschickt in der Landwirtschaft und im Reisanbau galten. Sol Therik, der Leiter des RDC und Koordinator der Region, hatte vor seiner Zeit als Motivator als Regierungsbeamter in der Region gearbeitet und konnte durch seine Kontakte enge Verbindungen mit den lokalen Behörden aufbauen. Im ausführlichen Bericht zur Region wurde der Enthusiasmus und die Bereitschaft der Lokalregierung, das Projekt zu unterstützen, hervorgehoben. Die lokalen Behörden versprachen sowohl finanzielle als auch logistische Unterstützung für den Aufbau der benötigten Infrastruktur. Der Gouverneur der Region NTT sprach sich für das Projekt aus und forderte enthusiastisch 100 weitere *fieldworkers* und 40 weitere Motivatoren an. Diese Zahlen waren von der Zentrale des DC in Jakarta nicht zu erfüllen, doch wurden überdurchschnittlich viele Motivatoren in die Region ausgesandt. Aufgrund der schlechten Bildungssituation in der Region NTT wurden jedoch nur wenige der nach Cikembar geschickten Personen aus dieser Region auch zur Ausbildung zugelassen. Um trotzdem langfristig über Entwicklungsfachkräfte zu verfügen, wurde ein regionales Ausbildungszentrum, also ein erstes Mini-Cikembar, in Kupang gegründet, in welchem lokale Fachkräfte ausgebildet werden sollten. Sol Therik war neben seinen Aufgaben als Leiter des RDC und Instruktor der Motivatoren in der Region zudem für die Leitung dieses Mini-Cikembar zuständig. Seine unterschiedlichen Aufgabenbereiche brachten ihn mit vielen Personen in Entscheidungspositionen in Kontakt und durch seinen eigenen sozialen Status (seine Frau stammte aus einer einflussreichen Familie) vermochte er dieses Netzwerk weiter auszubauen. Bereits nach kurzer Zeit wurde in Kupang nebst lokalen Motivatoren, *pioneer farmers* und *fieldworkern* auch eine mobile Einsatztruppe ausgebildet. Mitglieder dieser Gruppe sollten didaktisch ausgebildet werden und als Kursleiter arbeiten. Kurse zur Vermittlung von Grundwissen für den

¹⁴³² ANI PGI 184 254 DC-DGI. Indonesia and the Development Centre –DGI: Report 1974. Jakarta 18.4.1974, S. 27-28.

¹⁴³³ ANI PGI 184 254 DC-DGI. Activity Report 1973 DC: Motivators and Fieldwork for Development. Jakarta 18.4.1974, S. 19-25.

Gebrauch von Dünger und Saatgut wurden direkt in den einzelnen Dörfern angeboten. So erreichten diese mobilen Truppen weit mehr Dorfgemeinschaften, als es den ausgebildeten Fachkräften möglich war. Gleichzeitig wurde die lokale Bevölkerung durch die Kurse auf die Arbeit der *pioneer farmers* und *fieldworkers* vorbereitet und diese konnten im Anschluss bereits mit einigen Bauern gemeinsam die neuen Techniken ausprobieren. Durch diese Vorbereitung – so berichtete Sol Therik – sei die Arbeit der Fachkräfte aus Kupang effizienter geworden.¹⁴³⁴ Er schuf so in Kupang eines der ersten Mini-Cikembar und erweiterte die Ansätze, die er selber in seiner Ausbildung zum Motivator erlernt hatte.¹⁴³⁵

Doch auch die Frau von Sol Therik spielte eine entscheidende Rolle. Durch ihre Abstammung von einer einflussreichen Familie eröffnete sie ihm den Zugang zu wichtigen Kreisen. Darüber hinaus war sie jedoch auch selber aktiv in den regionalen Frauenzirkeln, die massgeblich Einfluss auf die Entwicklung der Region nahmen. Diese Frauenzirkel gab es in ganz Indonesien und bereits 1974 berichteten die Mitarbeiter des niederländischen *Gereformte Zendingsbund* van Berge und Keulemans von den Anfängen der Frauenorganisation in den Kirchgemeinden. Es gab Bibelkreise, Nähkränzchen und Kurse zu Kindererziehung und Gesundheitsfragen.¹⁴³⁶ Die Organisation der Frauen in den Kirchen wurde nach dem Vorbild der Gruppe der *dharma wanita* organisiert. Während die Staatsbeamten unter Suharto alle GOLKAR beitreten mussten, wurden ihre Frauen automatisch in *dharma wanita* organisiert, der Ehefrauenorganisation der Beamten. Diese wurde jeweils von der Ehefrau des höchsten Beamten der jeweiligen Ebene angeführt und sollte die Ideologie des Staates und die Entscheide der Behörden unterstützen. In diesen Kreisen entstanden Kurse für Kindererziehung im Sinne der *Pancasila* oder auch Kampagnen zur Reduktion des Bevölkerungswachstums wie *dua cukup*¹⁴³⁷ (zwei sind genug).¹⁴³⁸ Ähnliche Strategien zur Verbreitung von Entwicklungsansätzen oder von Ideen für soziale Veränderungen wurden von den Frauengruppen der Kirchgemeinden umgesetzt. Über diese Kreise verbreitete sich etwa das veränderte Verständnis der Rolle der Frauen in der Entwicklungspolitik. Diese sollten nicht mehr länger unbeteiligt zusehen, sondern zunehmend selber aktiv werden. Eine Folge dieses veränderten Selbstverständnisses war etwa die Forderung nach weiblichen Motivatorinnen.¹⁴³⁹

¹⁴³⁴ ANI PGI 184 254 DC-DGI Team Motivator. Kumpulan Informasi dan Berita2 Motivator: NTT. Jakarta [1980], S. 22-24.

¹⁴³⁵ Krause. Weisse Experten nicht gefragt, S. 149-150.

¹⁴³⁶ HUA 546 577 van Berge, P. G.; N.C. Keulemans. Delegation Reisverslag oostelÿk indonesië 1974 [28.6 -20.8.1974]. Dok. Nr. 74/1416. [o. O.] 30.1.1974, S. 8-9.

¹⁴³⁷ Diese Kampagne forderte die Frauen auf, nur noch zwei Kinder zu bekommen. Während internationale Frauenorganisationen gegen die halberzwungenen Massnahmen (Sterilisation, Pille etc.) protestierten, erhielt Präsident Suharto von der UNO für sein Familienplanungsprogramm 1990 eine Auszeichnung. Die Massnahmen waren breiter gefächert, dazu gehörten neben der Familienplanung auch die Aufklärung und die Sicherung der Nachkommen durch bessere Fürsorge für die Kinder. Das Programm wurde jedoch nie flächendeckend umgesetzt. Es gibt viele Berichte über die Zwangsmassnahmen und die Sterilisation der Frauen ohne deren Zustimmung, allerdings wurden die Massnahmen nie so systematisch und brutal umgesetzt wie in Indien oder Lateinamerika (siehe dazu: Abrego, Verónica. Erinnerung und Intersektionalität: Frauen als Opfer der argentinischen Staatsrepression (1975-1983). Bielefeld 2016; Kakar, Katharina. Frauen in Indien. Leben zwischen Unterdrückung und Widerstand. München 2015; Kozuch, Karin. Zwischen Gebärzwang und Zwangssterilisation: die bevölkerungspolitische Debatte in der internationalen Frauenbewegung. Münster 1999).

¹⁴³⁸ Berninghausen, Jutta, Birgit Kerstan, Nena Soeprapto-Jansen. Schleier, Sarong, Minirock: Frauen im kulturellen Wandel Indonesiens. Bremen 32013, S. 39-42.

¹⁴³⁹ ADE HGSt 3590 Schmidt, Wolfgang. Asienreise vom 8.10- 10.11 1975. [o. O.] November 1975, S. 21.

Durch seine vielfältigen Beziehungen und seinen Fleiss, so Ulrich Grundert, habe Sol Therik ein unglaublich effizientes RDC aufgebaut, das eine Veränderung in der Region versprach.¹⁴⁴⁰ Er war es auch, der in der Region einen stärkeren Austausch zwischen den einzelnen Motivatoren forderte. So sollten sich alle Motivatoren, die in NTT tätig waren, einmal jährlich treffen, sodass ein regionaler Austausch über aufgetauchte Probleme und mögliche Lösungen stattfinden konnte. Sol Therik versprach sich davon nicht nur die Erarbeitung besserer Strategien, sondern ebenso zusätzliche Motivation für die Motivatoren selbst.¹⁴⁴¹ Das Problem der Einsamkeit und die Gefahr der Resignation der Motivatoren betonte auch Karla Krause in ihrer Studienarbeit zu den einzelnen Dörfern.¹⁴⁴² Die Abgeschlossenheit der Motivatoren war somit kein regionales Problem des RDC in NTT, sondern eher ein umfassendes Problem des Motivatorenprogrammes.

Zusätzlich zu den Aktivitäten der Motivatoren wurde bereits 1974 mit der Planung eines umfassenden Bewässerungsnetzwerkes für die Region begonnen. In einer Studie zur Bewässerungsproblematik in der Region NTT wurde herausgearbeitet, dass für die meisten Dörfer der Region einzelne Brunnen mit Handpumpen sowie Bewässerungskanäle und kleinere Staudämme für die Felder ausreichen würden, um die Bewässerung der Felder sicherzustellen. Wasser sei vorhanden, nur müsste es für die lange Trockenzeit in Zisternen oder künstlichen Seen aufgefangen werden.¹⁴⁴³ Gerade auf Inseln wie Savu, auf der die traditionelle Brandrodung die Waldbestände stark dezimiert hatte, waren diese Ansätze in der Praxis aber nicht so einfach umzusetzen, wie theoretisch angedacht. Bereits nach wenigen Monaten, so berichtete der zuständige Motivator, seien soziale Spannungen aufgrund des Wasserzugangs aufgetreten und noch seien viele der indigenen Ethnien nicht bereit, ihre alten Konflikte niederzulegen. Solche Veränderungen würden zudem durch die Tradition und das *adat* – beide waren laut dem Bericht in der Region noch stark verankert – gehemmt. Neben der Speicherung von Wasser sollte in dieser Region deswegen zudem ein Programm zur Gemeinschaftsbildung eingeführt werden.

Auf der Insel Rote waren viele Dorfgemeinschaften weiterhin von der Fischerei abhängig, doch allmählich begann die Landwirtschaft Fuss zu fassen und die Anzahl der in der Landwirtschaft tätigen Personen stieg an. Die Landwirtschaft hatte so nahe an der Küste jedoch ein Problem mit der Verunreinigung des Grundwassers durch Meerwasser. Dieses Brackwasser war durch den zu hohen Salzgehalt weder als Trinkwasser geeignet, noch um die Felder zu bewässern. Eine Lösung, die bereits ausprobiert wurde, war die Umsiedlung der Dörfer in höher gelegene Regionen. Ein Kernproblem dieser Umsiedlungspläne war aber, dass sie nur in jenen Dörfern denkbar war, die keine enge Bindung an die Fischerei mehr

¹⁴⁴⁰ ADE BfdW P2015 Grundert, Ulrich. Dorfentwicklungsprogramm in NTT: Asienreise Juni/Juli 1979. [o. O.] 30.7.1979, S. 1-2.

¹⁴⁴¹ ANI PGI 184 256 Manabung, Ruslin. Service Approach in Sumba and Alor. Waisika Oktober 1981, S. 2-3.

¹⁴⁴² Vergleiche hierzu: Krause. Weisse Experten nicht gefragt; ADE HGSt 9554. [M. Fremerey; Ihromi; Chirapurath I. Itty; E. Boffard]. Report of the 1981 Evaluation Team concerning the Development and Implementation of Programs of the Ex-Department on Service and Participation in Development. [o. O.][1981].

¹⁴⁴³ ADE BfdW P2015 [DC-DGI]. Irrigation, A prerequisite Towards Community Development in Nusa Tenggara Timur (East Lesser Sunda Islands). Jakarta 25.3.1974, S. 1-9.

hatten. Als die Studie verfasst wurde, war das Scheitern dieser Umsiedlungen bereits absehbar, denn viele der auf Rote umgesiedelten Familien kehrten nach wenigen Jahren in die Fischerdörfer zurück. Aufgrund des nach wie vor ungedeckten Wasserbedarfs für die Landwirtschaft empfahlen die Studienverantwortlichen die Durchführung einer zweiten Studie, in der herausarbeitet werden sollte, ob regional nicht die Viehzucht bessere Möglichkeiten für die Bevölkerung bieten würde.¹⁴⁴⁴

Auf der Insel Timor begegneten die Motivatoren ähnlichen Herausforderungen wie auf Rote oder Savu, doch durch die Grösse der Insel war die Wasserversorgung besser gesichert und die Bevölkerung stärker diversifiziert. In Nunkurus, einem der ersten Dörfer, in dem Motivatoren eingesetzt wurden, konnten erfolgreich Teile der seminomadischen Gemeinschaften in dem Dorf angesiedelt werden. Damit sollte die traditionelle Brandrodung der Wälder eingeschränkt werden, die durch den Bevölkerungszuwachs zu grosse Ausmasse angenommen hatte. Die Gefahr bestand insbesondere in der Erosion des Bodens, denn ohne die Bäume konnte dieser das Wasser nicht aufnehmen und es kam in der Regenzeit zu Schlammlawinen und Schäden an den Feldern im Talboden.

1978 arbeiteten Barnabas Badan aus Ost-Kalimantan und Prasodjo Oetomo aus Yogyakarta in Nunkurus. Der Evaluationsbericht des DC 1978 fiel aussergewöhnlich positiv aus. Zusammengefasst nannte dieser die folgenden Punkte: Seit die Motivatoren die Arbeit aufgenommen hatten, konnte die Fläche der bestellten Felder von 25 ha auf über 400 ha erweitert werden und fast jede Familie verfügte inzwischen über einen eigenen Gemüsegarten. Diese Erweiterung der Anbaufläche war durch die – in Kooperation mit den lokalen Behörden ausgebauten – Bewässerungssysteme ermöglicht worden. Des Weiteren waren zwei Biogasanlagen gebaut worden, ein Testprojekt der Abteilung Planung und Technische Assistenz des DGI. Neben der Ausbildung und dem Schulunterricht in der lokalen Schule – bisher wurde diese aufgrund von Lehrermangel in der Region nur sporadisch, wenn ein Lehrer zur Verfügung stand, genutzt – arbeiteten die Motivatoren zudem mit den noch im Hochland lebenden Familien. Sie versuchten, diese dazu zu bewegen, sich ebenfalls in dem Dorf in der Talsohle niederzulassen. Insbesondere junge Familien, die noch kein eigenes Haus besaßen, waren bereit, der Aufforderung nachzukommen; einige der Älteren blieben jedoch weiterhin in den Bergen.

Der Evaluationsbericht nannte nur einige wenige negative Punkte, die auch in ihrer Auswirkung nur als geringfügige Probleme genannt wurden. Grössere Probleme bereiteten insbesondere die Bewässerungssysteme. Die komplizierten Pumpen waren entgegen der Empfehlung des RDC eingebaut worden und im Gegensatz zum Motivator, der bei ihrer Installation anwesend war, konnten die Dorfbewohner ohne technische Ausbildung die Anlage nicht mehr warten. Zudem waren die Dämme bei heftigen Regenfällen während der Regenzeit bereits mehrfach gebrochen und hatten aufwändig repariert werden

¹⁴⁴⁴ Ebd., S. 10-24.

müssen. Auch die fehlenden Fachkräfte für die Förderung von Frauen wurden im Bericht der Motivatoren mehrfach genannt. Um diesen Umstand zu beheben, baten sie um die Einstellung einer Frau im RDC, die für die Frauenkreise der Region zuständig sein sollte, oder um weibliche Motivatoren in den Dörfern.¹⁴⁴⁵ Vieles aus diesem Evaluationsbericht wurde im Narrativreport von Brot für die Welt bestätigt, allerdings wurde die Evaluation des Projekts in diesem deutlich relativiert. Wie im Bericht an das DC wurden auch in jenem für Brot für die Welt die gutbesuchten Kurse für die Ausbildung von Führungskräften und die neuen landwirtschaftlichen Techniken genannt. Gleichzeitig wurde die gewonnene Anbaufläche des Dorfes weit geringer eingeschätzt (300 ha) und die Verbreitung der Gemüsegärten auf etwa 25% beziffert. Die Motivatoren bemerkten zudem, dass die lokale Bevölkerung an traditionellen Methoden – wie zum Beispiel eine Herde Kühe durch ein Feld zu jagen, um den Boden umzugraben – festhalte und sich nur langsam von neuen Methoden überzeugen lasse.¹⁴⁴⁶

1981 betonte auch der zweite Evaluationsbericht des DC mehrheitlich die positive Entwicklung in Nunkurus, nun war sogar von 1000 ha bebautem Land die Rede und davon, dass nun alle Familien Gemüse in hoher Diversität anbauen würden.¹⁴⁴⁷ Weiter wurde in diesem Bericht der 'reibungslose' Übergang zwischen den einzelnen Motivatoren und die enge Zusammenarbeit mit dem neuen Pastor der Region lobend genannt. Beide Punkte wurden im Evaluationsbericht von 1981 wiederholt hervorgehoben. Diese starke Betonung dieser Aspekte lässt sich jedoch gut erklären: Beides waren Forderungen aus dem ersten Evaluationsbericht von 1978 und zwar die einzigen Forderungen aus diesem Bericht, die erfüllt werden konnten.¹⁴⁴⁸ Als problematisch wurde weiterhin die Unkenntnis in der Viehhaltung und der Mangel an technischen Kenntnissen der Dorfbewohner genannt. Trotz dieser Kritikpunkte blieb die Beurteilung des Dorfes – in einer deutlich modernisierungstheoretisch geprägten Sichtweise – äusserst positiv: "Nunkurus is still a poor community [...] yet education and understanding is growing in the village and we felt it would not be too long before the community reached the 'take-off point' and motivators could be withdrawn."¹⁴⁴⁹

Nach jenem von 1981 wurde Nunkurus in den Berichten des Motivatorenprogrammes kaum mehr genannt, ebenso wenig wie die übrigen Dörfer der Region NTT. Einzig die Anzahl ausgesandter Motivatoren pro Region belegen, dass weiterhin Motivatoren in der Region tätig waren. Ausgehend von der zunehmenden Genauigkeit der Berichte aus anderen Regionen kann vermutet werden, dass der Grund für diese Lücke das Einsetzen eines zentralen Koordinators im RDC in Kupang war. Dieser war verantwortlich für die Berichte über die Region und die einzelnen Meldungen aus den Dörfern wurden nun nicht mehr direkt nach Jakarta, sondern stattdessen nach Kupang gesendet. Der Koordinator schickte

¹⁴⁴⁵ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 44-46.

¹⁴⁴⁶ ADE BfdW P2015 [DC-DGI]. Narrativ Report of the Development of Rural Community NTT. Jakarta 26.6.1979, S. 3-5.

¹⁴⁴⁷ ANI PGI 184 258 DC-DGI. Evaluation of the DC: Motivator Programme 1980, Appendix I. Village stories. Jakarta 1980, S. 3.

¹⁴⁴⁸ Dies belegt die Übernahme der Rückmeldungen der ersten Motivatoren in Cikembar. Siehe Kapitel E 2.2.2 Ausbildung der Motivatoren.

¹⁴⁴⁹ ANI PGI 184 258 DC-DGI. Evaluation of the DC: Motivator Programme 1980, Appendix I. Village stories. Jakarta 1980, S. 3.

danach einen jährlichen Progressreport nach Jakarta, in dem jedoch kaum mehr von einzelnen Dörfern, sondern eher von allgemeinen Tendenzen in der Region gesprochen wurde.¹⁴⁵⁰ 1987 wurde die Region NTT als Einsatzgebiet für die neuen Ansätze der angepassten Technologie genannt und es wurde gezielt eine Einsatzgruppe für das RDC in Kupang zusammengestellt¹⁴⁵¹, wobei bis 1990 nichts über deren Einsatz in den Berichten ausgeführt wurde.

Auch in Waisika, einem weiteren Exempeldorf der Region, existierte das Problem des Wassermangels und die Einwohner waren auf ein staatliches Bewässerungsprogramm angewiesen. Erschwerend kam in dieser Region die schwierige Sozialstruktur hinzu. Die Insel war von einer Vielzahl unterschiedlicher indigenen Gemeinschaften bewohnt, die früher untereinander oft kriegerische Auseinandersetzungen gehabt hatten. Die meisten dieser Gruppen lebten zudem seminomadisch in den kargen Bergregionen, unter anderem weil das schilfartige Gras in den Ebenen die Bebauung des Bodens erschwerte. Die Hauptaufgabe der Motivatoren vor Ort war es, die Menschen dazu zu bewegen, sich im Tal niederzulassen und das Land nutzbar zu machen.

Das Dorf Waisika selber war ein vom staatlichen Transmigrationsprogramm geschaffenes Dorf, in dem die indigenen Gemeinschaften aus den Hügeln angesiedelt werden sollten. Um Anreize dafür zu schaffen, unterstützten die Behörden das Dorf mit einer Schule und einem Gesundheitsposten. Zusätzlich boten die eingesetzten Motivatoren Kurse zur Erwachsenenbildung an und arbeiteten mit lokalen Bauern zusammen. 1976 berichten die Motivatoren von einem so starken Anwachsen der Bevölkerung, dass sogar an ein zweites Dorf in derselben Region gedacht worden sei.¹⁴⁵² Die Entwicklung in Waisika erreichte zudem die Nachbardsdörfer Tuleng, Asagai und Kamot, in denen ebenfalls Motivatoren anwesend waren. In den ersten Jahren wurden etwas über 30 Bauern¹⁴⁵³ zu *pioneer farmers* ausgebildet. Ihr Erfolg veranlasste die Behörden der Lokalregierung, eine Strasse von Kalabahi, der Distrikthauptstadt, nach Waisika zu bauen, um die Waren schneller auf die Märkte führen zu können. Als die Bevölkerung im Tal wuchs, finanzierten die zuständigen Behörden zudem den Bau von weiteren 60 Häusern in Waisika und 75 in Tuleng. Einer der Motivatoren bildete einige Bewohner der Region ausserdem darin aus, Ziegel herzustellen. Durch den raschen Bevölkerungszuwachs wurde nun aber wiederum die Wasserversorgung zu einem Problem. Da weitere Zisternen und Brunnen kaum eine langfristige Lösung darstellten, beschlossen der Motivator und die Dorfbewohner, eine Pipeline von einem 8 km entfernten See in das Dorf zu bauen. Diese sollte aus lokalen Materialien, Bambus, bestehen und in *gotong royong*-Arbeit von

¹⁴⁵⁰ Vergleiche hierzu: ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Januar-Juni 1986. Jakarta September 1986.

¹⁴⁵¹ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM Juli-Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 4.

¹⁴⁵² HUA ICCO 289 289 [Lalisang, W.] Narrativ Report on the development of rural villages 1976. Jakarta 14.6.1977, S. 8-9.

¹⁴⁵³ In Alor scheint die Landwirtschaft Sache der Männer gewesen zu sein, zumindest werden in keinem der Berichte Frauen als Arbeitskräfte auf dem Feld erwähnt. Und auch in Karla Krauses Bericht zum Dorf (Krause. Weisse Experten nicht gefragt, S. 149-178) werden die Frauen nicht erwähnt.

der Dorfgemeinschaft zusammengebaut werden. Die Materialien für diese Pipeline wurden von dem RDC bereitgestellt und auch die lokalen Behörden unterstützen das Projekt, indem sie eine zusätzliche Zisterne nahe des Sees finanzierten.¹⁴⁵⁴ Anschliessend begannen die Motivatoren mit gezielten Programmen für Frauen. Nach dem Vorbild der Programme in Batunadua in Nord-Sumatra sollte eine weibliche Motivatorin eingesetzt werden, die Kurse in Hygiene, Gesundheit und Familienplanung geben würde.¹⁴⁵⁵

Karla Krause besuchte auch dieses Dorf und berichtete von der Problematik der Umsiedlung, aber ebenso von den sichtbaren Fortschritten. Sol Therik begleitete sie und hob die umfassende Entwicklung in dem Dorf als positives Beispiel hervor:

"Hier hat sich das Leben von rund 2000 Menschen in wenigen Jahren verändert, hier wird Entwicklung tatsächlich einmal mit bloßem Auge sichtbar [...] im Gegensatz zur Mehrzahl der anderen Dörfer, in denen Erfolge und Mißerfolge sich die Waage halten, in denen vermeintliche Fortschritte oft mit Nachteilen gekoppelt sind, in denen es heißt, weiterhin Geduld zu haben [...]."¹⁴⁵⁶

Waisika sei ein Paradebeispiel für gelungene Dorfentwicklung. Gleichzeitig – so Krause – sei der Glaube an Geister und Dämonen, die Krankheiten schicken würden, weiterhin stark verbreitet. Die Dorfbewohner würden deswegen bei Missernten eher die bösen Geister beschuldigen als die Anbautechnik zu verändern. Die Kranken würden nun im Gegensatz zu früher mehrheitlich zum nahen Gesundheitsposten gebracht und nicht mehr zu dem "Medizinmann, aber daran, dass Krankheiten von Geistern geschickt werden, daran sei auch heute noch nicht zu rütteln."¹⁴⁵⁷

Die in diesem Zeitraum in Waisika stationierten Motivatoren (Yonelius Karafir (Yonas) aus West-Papua und Dance aus Sulawesi) berichteten weiter, dass die *pioneer farmers* aus dem Dorf, die in Kupang ausgebildet wurden, zwar schnelle Fortschritte machten, diese jedoch nicht mit anderen teilten. Zuerst kämen die eigene Familie und der eigene Gewinn, danach die Dorfgemeinschaft. Als die lokalen Behörden das Dorf errichteten – so erklärten sie Krause –, hätten sie einem der ersten Siedler sowohl die Ausbildung in Kupang als auch die Stelle als Dorfvorsteher angeboten, um ihn zum Bleiben zu bewegen. Sol Therik stimmte der Einschätzung von Yonas und Dance zu und bestätigte, dass Anreize hatten geschaffen werden müssen, um die Menschen dazu zu bewegen, sich zu verändern. Allerdings wussten alle drei keine Antwort auf Krauses Frage, ob diese bevorzugte Behandlung Einzelner kein neues soziales Ungleichgewicht hervorbringen würde.¹⁴⁵⁸

¹⁴⁵⁴ ADE BfdW P2015 [DC-DGI]. Narrativ Report of the Development of Rural Community NTT. Jakarta 26.6.1979, S. 2-4.

¹⁴⁵⁵ ADE BfdW P2218 DC-DGI. Progressreport of Development Centre Program: Januar-Juni 1977. Jakarta August 1977, S. 5.

¹⁴⁵⁶ Aussage von Sol Therik, zitiert nach: Krause. Weisse Experten nicht gefragt, S. 155.

¹⁴⁵⁷ Krause. Weisse Experten nicht gefragt, S. 160.

¹⁴⁵⁸ Ebd., S. 149-178.

3.2.4 Urban Motivators

1983 wurden erstmals Motivatoren in urbanen Zentren eingesetzt, meistens in den ärmeren Stadtteilen und den schnell wachsenden Slums rund um die Stadt Jakarta. Diese Motivatoren trafen auf etwas andere Problemkomplexe als die Motivatoren in den ruralen Regionen. Die Kernprobleme Armut und mangelnde Einbindung in Entwicklungsprozesse teilten beide Regionen. Die Armutsviertel in den Städten waren darüber hinaus stärker von Überbevölkerung, Gewalt und Arbeitslosigkeit betroffen. In den Dörfern hatten die Bauern die Möglichkeit, selber etwas anzupflanzen, um die Familie vor dem Verhungern zu bewahren, und zudem es gab eine gewisse soziale Sicherheit durch die soziale Struktur der Dorfgemeinschaften. Im Ballungsraum der Städte war die Nahrungssicherung durch Eigenanbau nicht möglich und die soziale Absicherung durch die Grossfamilie fehlte weitgehend. Die Gesundheitsprobleme waren zudem wegen der hohen Bevölkerungsdichte und der Umweltverschmutzung durch Industrie und ungelöste Abfallentsorgung in Jakarta schwieriger in den Griff zu bekommen als in den ländlichen Gebieten. Mit zunehmender Industrialisierung wuchsen die Slums unkontrolliert weiter und viele Familien liessen sich in Arealen nieder, in denen Überschwemmungen und schlammiger Untergrund hohe Gesundheitsrisiken bargen. Ausserdem trafen in den urbanen Ballungsräumen unterschiedliche Kulturen auf engstem Raum aufeinander, was die Spannungen zwischen den verschiedenen Religionen und Traditionen noch verschärfte.¹⁴⁵⁹

Da jedes Areal in Jakarta eine andere Problemkonstellation¹⁴⁶⁰ aufwies, erhielten die dort eingesetzten Motivatoren eine spezifische Ausbildung, zu Vorbereitung auf diese Herausforderungen.¹⁴⁶¹ In einem Pilotprojekt wurden 1983 vier erfahrene Motivatoren und ein Instruktor in einem auf die urbanen Regionen ausgerichteten Kurs weitergebildet und in den Slums Jakartas eingesetzt. Nach einer ersten Analyse stellten die Verantwortlichen fest, dass es mehr Einsatzkräfte und eine bessere Koordination zwischen den einzelnen Projekten brauchte.¹⁴⁶² 1985 wurden die ersten Urban-Motivators eingesetzt und nahmen die Arbeit in den Slums auf. Die gesetzten Schwerpunkte waren das Auffangen des unkontrollierten Bevölkerungswachstums und das Verhindern von Siedlungsbau in unsicheren Zonen. In einer zweiten Phase sollten einzelne Zentren aufgebaut werden, in denen Kurse für die berufliche Weiterbildung angeboten und die lokalen Gemeindeleiter ausgebildet werden sollten. Insbesondere die Jugendlichen in den Slums sollten davon profitieren und so trotz schlechter Schulbildung den Einstieg in den

¹⁴⁵⁹ ANI PGI 184 256 DGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of DGI/PARPEM Juli-Dezember 1983. Jakarta Februar 1984, S. 26-30.

¹⁴⁶⁰ Nahe den Industriezentren waren die drängendsten Probleme die Umweltverschmutzung und die daraus resultierenden Gesundheitsprobleme. In anderen Armutsvierteln waren wiederum Gewalt und Arbeitslosigkeit die bestimmenden Faktoren.

¹⁴⁶¹ ANI PGI 184 256 DGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of DGI/PARPEM Juli-Dezember 1983. Jakarta Februar 1984, S. 26-28.

¹⁴⁶² ADE BfdW P4170-I [DGI/PARPEM] Program Report: Development Program of DGI 1984. Jakarta 1984, S. 1-4.

urbanen Arbeitsmarkt schaffen. Zusätzlich sollten Hilfestellungen bei rechtlichen Fragen, z.B. im Arbeitsrecht, und Kurse zur Aufklärung über Gesundheitsrisiken bei der Industriearbeit angeboten werden.¹⁴⁶³ Das Problem der Umweltverschmutzung und ihrer Folgen für die Gesundheit wurde bereits diskutiert, doch wollte das Departement Partizipation in Entwicklung vor der Einbindung dieser Probleme in das eigentliche Programm die Resultate einer Studie dazu vom Departement für Forschung und Entwicklung abwarten.¹⁴⁶⁴ Die Umweltprobleme wurden eher als zweitrangige Probleme gesehen, die Schwerpunkte setzte das Programm anders:

"The structure of urban society and the rapid changes of values, attitude and behaviour, situation and the mobility of urban dwellers represent one of the hindrances, because we must face so various backgrounds: social, education, tradition, fading of sense of togetherness, which influence social transformation efforts to improve the life of the community at large."¹⁴⁶⁵

1987 wurden dann die bereits geplanten Zentren innerhalb von Jakarta eingerichtet. Das erste entstand in Kalibaru im Norden Jakartas, in einer Gegend, in der hauptsächlich Fischer lebten. Zentrale Aufgabe des Zentrums war der Aufbau einer Kooperative der lokalen Fischer und einer Kreditunion für diese Kooperative. Um ihren Fisch haltbarer zu machen, wollten die Fischer gemeinsam eine Anlage zur Verarbeitung von frischem Fisch zu Räucher- und Trockenfisch aufbauen. Dazu benötigten sie jedoch einen Businessplan und mussten einen entsprechenden Kredit beantragen, beides sollte zu den Aufgaben des Motivators gehören. Ausserdem organisierte das Zentrum Gruppen, die gemeinsam die Strassen, Wege und Gräben des Viertels säuberten.

Das zweite Zentrum sollte in Tanah Tinggi in Zentral-Jakarta aufgebaut werden. Dort sollten gezielt Frauen gefördert werden. Geleitet wurde das Zentrum von einer Motivatorin und der Frauenorganisation PKK (*Pendidikan Kesejahteraan Keluarga* – Familienfürsorge und Bildung). Das Zentrum arbeitete zudem eng mit der bestehenden Leitung des Stadtbezirks zusammen und organisierte grössere Säuberungsaktionen für die Abwasserkanäle und die Strassen des Bezirkes.

Das dritte Zentrum wurde in Pulo Jahe in Ost-Jakarta eingerichtet und lag in einer Schwerindustrialzone. Schwerpunkt der Arbeit war die Bildung einer Arbeiterkooperative, Aufklärungskampagnen über Arbeiterrechte und Weiterbildungen für die lokale Bevölkerung. Die Weiterbildungskurse zielten insbesondere auf ehemalige Schwerindustriearbeiter, die körperlich nicht mehr in der Lage waren, diese Arbeit auszuführen – aufgrund ihres Alters oder zunehmend auch aufgrund von Unfällen. Es gab zudem Kurse für Frauen und Jugendliche sowie Abendschulen für Einwohner ohne Bildung.

¹⁴⁶³ ANI PGI 184 258 [s.N.] Cuplikan Hasil-Hasil Rumusan temu karya wilayah PARPEM 1984: Evaluasi dan Rekomendasi. Paper Nr. 204: Konsultasi Evaluasi Nasional Program PARPEM, Bali 16.2.-2.3.1985. Jakarta 25.3.1985, S. 51-57.

¹⁴⁶⁴ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM Juli-Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 32-37.

¹⁴⁶⁵ Ebd., S. 37.

Das vierte Zentrum wurde in Cimanggis aufgebaut und arbeitete insbesondere mit den Handwerkern der traditionellen Fabriken entlang der Strasse nach Bogor zusammen. Dort wurden Kurse in Management und Verkauf angeboten, um die Existenz der traditionellen Fabriken neben den grossen Industriezentren zu sichern. Zusätzlich wurde eine Bibliothek eingerichtet, eine Kooperative aufgebaut und Rechtshilfe angeboten. Das letzte Zentrum lag etwas ausserhalb Jakartas in Serpong. In diesen Vororten waren die drängendsten Probleme die sozialen Spannungen zwischen neu zugezogenen Gruppen und der traditionellen Einwohnerschaft der Region. Neben Kursen zu *community-building* und gemeinsamen Aktivitäten (Säuberung der Strassen und Bewirtschaftung des Gemeindebodens) wurde zudem eine Kooperative aufgebaut und eine Gruppe zur Ausarbeitung eines lokalen öffentlichen Verkehrsnetzes gegründet. Um die vielfältigen Probleme in diesen Gegenden anzugehen, wurden zudem gemeinsame Ausbildungskurse für die lokalen Kader angeboten. Von diesen wurde erhofft, dass sie die Arbeit der Motivatoren übernehmen und weiterführen würden.¹⁴⁶⁶ Wie der Report vom nächsten Jahr (1987) zeigt, wurden diese ehrgeizigen Pläne nur teilweise realisiert und sowohl das Zentrum in Serpong als auch jenes in Cimanggis wurden bereits nach wenigen Jahren wieder geschlossen. Hindernisse für den Erfolg waren zum einen die Kürzung der Gelder für die Entwicklungsprogramme von PARPEM und zum anderen die fehlende Einbindung der lokalen Kirchengemeinden.¹⁴⁶⁷

3.2.5 Detailbetrachtung zweier Dörfer: Eteng (Zentralsulawesi) und Pentani Jaya (Nordsumatra)

Einer der Hauptkritikpunkte am Dorfentwicklungsprogramm, sowohl vonseiten der Geberorganisationen wie auch von innerhalb des indonesischen Kirchenrates, war die Zufälligkeit der Erfolgchancen einzelner Dörfer. Bevor abschliessend auf die internationale Einschätzung des Programmes eingegangen werden soll, wird hier anhand verschiedener Berichte herausgearbeitet, wie wenig die einzelnen Motivatoren das Geschick der Dörfer Eteng und Pentani Jaya bestimmen konnten und wie viel Einfluss die äusseren Umstände hatten. Beide Dörfer werden in den meisten Reports genannt, wurden von Karla Krause¹⁴⁶⁸ besucht und auch in vielen anderen Reiseberichten erwähnt.

1976 nahmen die Motivatoren Yansen Simanjuntak und Djasmin ihre Arbeit im Dorf Eteng in Zentral-Sulawesi auf. Das Dorf gehörte nicht zu den ärmsten in der Region; es lag zwar weit weg von Verkehrswegen und sonstiger Infrastruktur, verfügte jedoch über grosses Entwicklungspotenzial. Neben einer grossen Mehrheit von Christen lebte auch eine Minderheit von Muslimen im Dorf und ab 1977 entstand in der Nähe ein Transmigrationsareal der Regierung. Beide hier eingesetzten Motivatoren hatten vor

¹⁴⁶⁶ ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM. Januar-Juni 1986. Jakarta September 1986, S. 14-17.

¹⁴⁶⁷ ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Progress Report. Januar-Juni 1987. Jakarta Februar 1988, S. 5-6.

¹⁴⁶⁸ Für Pentani Jaya siehe: Krause. Weisse Experten nicht gefragt, S. 79-99 und für Eteng ebenda, S. 123-148.

ihrer Ausbildung zum Motivator bereits Berufserfahrungen gesammelt: Yansen hatte im Import-/Exportgeschäft seines Onkels gearbeitet und Djasmin hatte Erfahrung in der Zusammenarbeit mit Genossenschaften sowie deren Aufbau. Dank ihrer Berufserfahrung schafften sie es innert kurzer Zeit, in Eteng eine Genossenschaft aufzubauen und den Handel der Dorfgemeinschaft effizienter zu gestalten.¹⁴⁶⁹

In einem ersten ausführlichen Bericht von 1978 wurde festgehalten: Nach einer Phase der Beobachtung begannen Yansen Simanjuntak und Djasmin mit der Arbeit an einem Modellfeld. Durch den Erfolg des Anbaus konnten sie einige Bauern aus dem Dorf davon überzeugen, die neuen Techniken, die die Motivatoren genutzt hatten, anzuwenden. Gleichzeitig initiierten sie eine abendliche Unterrichtsstunde, um den Bauern grundlegende Lese- und Schreibkenntnisse und eine einfache Buchhaltung beizubringen. Den wichtigsten Schritt zur weiteren Entwicklung des Dorfes sahen sie im Aufbau einer umfassenden Genossenschaft, an der Bauern mit unterschiedlichem religiösem Hintergrund sowie die Dorfleitung beteiligt sein sollten. Neben dem normalen Unterricht wurde der Dorfvorsteher, der ebenfalls aus dem Dorf stammte und keine höhere Schulbildung genossen hatte, auf seine Rolle als Interessensvertreter der Bevölkerung und auf seine politischen Aufgaben vorbereitet. Im Jahr 1978 planten die beiden Motivatoren, Unterricht in grundlegenden Wirtschaftsstrategien, im Management einer Genossenschaft und in Anlagestrategien zu geben. Die Arbeit in einer Genossenschaft und in Basisklassen folgte dem vom WCC vertretenen partizipativen Ansatz. Das Hauptziel dieser Entwicklungsaktivitäten war die angestrebte Selbstverwaltung des Dorfes und die Bewusstseinsbildung der Dorfbewohner, damit diese in vollem Umfang am eigenen Entwicklungsprozess teilhaben konnten. Dank der genossenschaftlichen Arbeit hatten die Bauern innerhalb weniger Jahre ausreichende Ersparnisse, um einen Ochsen und einen Pflug zu kaufen und so die landwirtschaftliche Produktion zu steigern. Schritt für Schritt wurden modernere Techniken eingesetzt und nach nur sechs Jahren verdienten sie genügend Geld, um eine lokale Schule und einen Lehrer zu finanzieren.¹⁴⁷⁰

Dieser Verlauf ist besonders beachtenswert, weil die Motivatoren – wie es ihnen in Cikembar beigebracht worden war – keine wichtigen Positionen innerhalb der Genossenschaft angenommen hatten. Sowohl der Vorsitzende wie auch der Sekretär waren Einheimische und als die Motivatoren das Dorf verließen, war die Genossenschaft bereit, ohne ihre Hilfe zu arbeiten. Yansen und Djasmin beabsichtigten zudem, anders als andere Motivatoren, auch nach ihrem Aufenthalt in Eteng in der Region zu arbeiten. Während Djasmin beabsichtigte, in Eteng zu bleiben und in der Landwirtschaft weiterzuarbeiten, plante Yansen, eine Weiterbildung in Cikembar zu besuchen und als Instruktor in der Region tätig zu werden.¹⁴⁷¹ Diese Absichten trugen vielleicht zu ihrem unermüdlichen Engagement, welches Krause in ihrem Bericht hervorhob, massgeblich bei.

¹⁴⁶⁹ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 29.

¹⁴⁷⁰ Ebd., S. 29-30.

¹⁴⁷¹ Ebd., S. 31.

Als Krause das Dorf besuchte, berichteten die Motivatoren jedoch – anders als im offiziellen Bericht – nicht nur über die positiven Entwicklungen, sondern auch über viele Hindernisse für den Erfolg des Dorfes. Sie wiesen darauf hin, dass die Dorfbewohner bereits einen Misserfolg mit einer Kooperative hinter sich gehabt hatten, als die Motivatoren ihre Arbeit aufnahmen. Dieser erste Versuch sei an Streitigkeiten über finanzielle Belange gescheitert. Durch vermutete Unstimmigkeiten in der Kasse kam es zum Ende der Kooperative. Diese Erfahrung erschwerte die Arbeit der Motivatoren laut ihren eigenen Aussagen nachhaltig. Sie erzählten Krause, dass jeder noch so kleine Rückschlag das Projekt zum Scheitern zu bringen drohte. Yansen berichtete, dass er seine Arbeit bei der Jugendgruppe der lokalen Kirche begonnen habe. Erst als deren Mitglieder Vertrauen zu ihm gefasst hatten, öffnete sich die Dorfgemeinschaft ein wenig. Die erste Gruppe, die sich zu einer neuen Genossenschaft zusammenschloss, bestand aus Mitgliedern der Jugendgruppe, einzelnen Verwandten ebendieser und einigen weiteren Bauern wie dem Chinesen Harry Wonghar (mit chinesischem Namen A Keo) und dem Jungbauern Daniel Mandang. Diese mehrheitlich aus jungen Dorfbewohnern bestehende Gruppe erklärte sich bereit, ein Testfeld nach der Anleitung Yansens zu bebauen, erst nach ersten Resultaten fanden sich andere ein. Yansen berichtet weiter, dass die meisten Dorfbewohner sich erst nach einem erfolgreichen Kreditantrag bei der DC-Zentrale in Jakarta für die Kooperative zu interessieren begonnen hätten. Nach diesen Startschwierigkeiten habe jedoch deren Arbeit gut aufgestellt begonnen. Nach dem Projekt stand die Kooperative unter der Leitung von Daniel und dem Schatzmeister A Keo, die beide von Anfang an dabei gewesen waren, und weiteren Mitgliedern, unter welchen neben dem *kepala desa* auch zwei Frauen und drei muslimische Bauern waren.¹⁴⁷²

Nach den ersten Erfolgen – so berichtet Yansen weiter – kam es zu einer ersten Zerreissprobe für die Kooperative. Daniel, der die Leitung innehatte, sei ausgeschickt worden, um Kühe zum Pflügen zu kaufen. Dafür sei der Gewinn aus der ersten Ernte und ein Kredit von der lokalen Kirche bereitgestellt worden. Er sei über eine Woche weggeblieben und dann mit zwei Kühen zurückgekommen, die zum Pflügen noch zu jung gewesen seien. Da seine Ausgaben mit der Quittung des Händlers übereinstimmten, konnte ihm zwar kein absichtlicher Betrug nachgewiesen werden, er wurde jedoch verdächtigt, mit dem Händler gemeinsame Sache zu machen. Die restlichen Mitglieder glaubten, dass Daniel die günstigeren Kühe zum regulären Preis (die Hälfte des Bezahlten) gekauft und den Gewinn dann mit dem Händler geteilt habe. Daniel war bekannt dafür, dass er zu seinem eigenen Vorteil handelte, doch war er gleichzeitig zu einflussreich im Dorf, als dass ihm das Amt des Leiters wieder hätte abgesprochen werden können.¹⁴⁷³

Bei ihrem Aufenthalt in Eteng besuchte Krause Elieser Diang, einen alten Evangelisten, der dort lebte. Dieser berichtete ihr vom ersten Versuch, im Dorf eine organisierte Landwirtschaft einzuführen. Als

¹⁴⁷² Krause. Weisse Experten nicht gefragt, S. 123-130.

¹⁴⁷³ Ebd., S. 123-138.

1922 eine ambonesische Mission die Region besucht habe, wurde aus denen, die sich dem Christentum anschlossen, eine Gemeinschaft – die Ahnen der Einwohner Etengs. Die Missionare hätten eine systematische Landwirtschaft eingeführt und den Bauern in Eteng den Umgang mit Pflug und Sichel beigebracht. Als sie die Region wieder verliessen, habe die Disziplin der Bauern jedoch nachgelassen und Erreichtes wurde wieder aufgegeben. Auf Rückfrage Krauses, warum dies nach dem Weggang der Motivatoren nicht ebenfalls der Fall sein würde, meinte er, dass die Missionare die Bauern zur disziplinierten Landwirtschaft gezwungen hätten und diese aus Angst vor Strafe Disziplin hatten. Die Motivatoren hingegen würden versuchen, die Menschen zu überzeugen, und hätten durch bessere Erträge den Erfolg der neuen Anbautechniken demonstriert. Ausserdem seien die Bauern eingebunden in die Planung, die Ausarbeitung von Arbeitsplänen und in die Entscheide, dies sei der wichtigste Unterschied.¹⁴⁷⁴

Auch in einem nächsten offiziellen Report von 1980 wurde Eteng als Vorbild für die Region hervorgehoben. In diesem wurde darauf hingewiesen, dass gerade aufgrund der Erfolge des Dorfes in unmittelbarer Nähe der Aufbau von neuen Transmigrationsdörfern geplant sei. Diese wurde als Chance für die bessere regionale Verflechtung der einzelnen Dörfer gesehen. Die weitere Entwicklung sollte daher in enger Zusammenarbeit mit den staatlichen Transmigrationsprogrammen weiterverfolgt werden. Es sollten mehr befestigte Strassen und ein Marktzentrum, nur wenige Autofahrstunden von Eteng entfernt, entstehen.¹⁴⁷⁵

Die positiven Berichte zu Eteng wurden kritischer, nachdem die beiden Motivatoren den Ort verlassen hatten. Die zwei Frauen, die Yansen und Djasmin ablösten – Delila (aus der Toba-Batak-Kirche in Nordsumatra) und Sundun (aus der Toradja-Kirche in Süd-Sulawesi) –, trafen auf grössere Probleme, die ihren Berichten zufolge auf die traditionelle Rolle der Frauen in Eteng zurückzuführen seien. Sie berichteten in einem internen Report der Abteilung Studien und Forschung von 1981 ausführlich von ihren Erfahrungen.¹⁴⁷⁶ Die beiden berichteten, dass sie es als junge und unverheiratete Frauen – ungeachtet der Tatsache, dass Delila bereits als Pastorin und Sundun als Lehrerin gearbeitet hatte – schwer gehabt hätten, in der Gemeinschaft als Nachfolgerinnen von Yansen und Djasmin akzeptiert zu werden. Sie konzentrierten sich darum in ihrer Arbeit nicht mehr auf die Bauerngenossenschaft, sondern suchten sich neue Arbeitsfelder. Sie arbeiteten schwerpunktmässig mit den Frauen und Kinder der Dorfgemeinschaft. Kern ihrer Ansätze seien die Aufklärung über Hygiene, Gesundheitsrisiken und Familienplanung gewesen. Insbesondere die ungenutzten Sanitäranlagen, die fehlende Befestigung der Strassen und die

¹⁴⁷⁴ Ebd., S. 139-140.

¹⁴⁷⁵ ADE HGSt 9554. [DC-DGI]. Narrativ Report Development Programme DC-DGI Phase II. Juli-Dezember 1980. Jakarta 1980, S. 17-18.

¹⁴⁷⁶ Dieser Bericht diente teilweise als Vorlage für den Evaluationsbericht 1981, allerdings beinhaltete der ausführliche Report des Departements für Studien und Forschung zusätzlich Berichte der Motivatoren und nicht nur allgemeine knappe Stellungnahmen. Ausserdem war er eher dazu gedacht, auf Probleme hinzuweisen als das Projekt zu schönen. Ob die einzelnen Berichte absichtlich nicht an das Evaluationsteam weitergegeben wurden oder von diesem nicht in die Evaluierung eingebunden wurden, ist nicht nachvollziehbar. Die Aussagen im Folgenden basieren auf den Einzelberichten der beiden Motivatorinnen.

frei lebenden Schweine thematisierten sie in ihrem Bericht als zentrale Probleme Etengs. Sie berichteten, dass es bei starker Verschlammung der Strassen während der Regenzeit zu Krankheitsepidemien und Hautentzündungen kam, weil die Schweine frei im Dorf lebten und die Dorfbewohner weiterhin die Felder als Toiletten benutzten – trotz vorhandener Toiletten mit Sickergruben. Trotz der Hinweise der Motivatorinnen auf die Zusammenhänge zwischen den Krankheiten und diesen Verhaltensweisen wurde nicht auf ihren Rat gehört. Sie gingen davon aus, dass ihre Ratschläge aufgrund ihrer untergeordneten Position als unverheiratete Frauen sowohl von den Männern als auch von verheirateten Frauen abgelehnt wurden. Sie berichteten zudem von der Bitte der Dorfgemeinschaft an das RDC um andere Motivatoren.¹⁴⁷⁷

Nach dem Weggang von Delila und Sundun 1980 arbeiteten keine Motivatoren mehr im Dorf. Nahe des Dorfes wurde ein Transmigrationsgebiet geplant und durch die Vereinigung von PELPEM und DC zu PARPEM fiel dieses in dieselbe Zuständigkeit wie Eteng. Die Aufgabe, das Dorf weiter zu betreuen, wurde an die Verantwortlichen der Transmigrationsprogramme (die vorher von PELPEM betreut wurden) übergeben. Damit wechselte die Verantwortung aufseiten der Geberorganisationen von CCPD zu CICARWS und zu anderen Entwicklungsansätzen. Durch die Abgabe an die Transmigrationsprogramme wurde die weitere Entwicklung der Region ebenfalls an die indonesischen Behörden weitergegeben. Allerdings gab es 1981 einen Abschlussbericht zuhanden des Konsortiums, in welchem festgehalten wurde, dass die Kooperative kollabiert sei und die gemeinsamen Errungenschaften wieder aufgegeben worden seien.¹⁴⁷⁸ Ein Priester, der im Dorf arbeitete, berichtete Folgendes:

«They [Daniel und A Keo] now own the tractor, which a few others can afford to hire. The villagers said they had found it too difficult to sustain the Kelompok Tani [die Kooperative] without the motivators' help. No more village wells have been improved since 1978, but we were told that more people are growing vegetables than before. [...] Eteng was never the poorest of villages. It was chosen for the motivators' work because of the potential for sawah development, and the road and improved irrigation have opened up the village even further. The motivators are remembered mainly for the improved agricultural methods they brought to the village, but the spirit of community, which we felt in 1978, seems to have diminished. Despite the comparative wealth of the village it is sad, in our opinion, that having started the motivators could not have continued there for a few more years.»¹⁴⁷⁹

Im Anschluss soll ein zweites Beispiel hier aufgearbeitet werden, das Dorf Pentani Jaya,¹⁴⁸⁰ anhand dessen die Abhängigkeit vom Mitwirken einer einzelnen Person innerhalb eines Dorfes gezeigt werden

¹⁴⁷⁷ ANI PGI 184 256 Tim Evaluasi di Departemen Penelitian dan Pengambagan DGI. Laporan Tim Evaluasi 1981: Pengembangan dan pelaksanaan program ex Departemen Partisipasi dan Pelayanan dalam Pembangunan. Jakarta 1981, S. 23-28.

¹⁴⁷⁸ ADE HGSt 9554. [M. Fremerey; Ihromi; Chirapurath I. Itty; E. Boffard]. Report of the 1981 Evaluation Team concerning the Development and Implementation of Programe of the Ex-Departement on Service and Participation in Development. [o. O.][1981], S. 17-22.

¹⁴⁷⁹ Ebd., S. 18.

¹⁴⁸⁰ Der Name dieses Dorfes soll hier kurz historisch eingeordnet werden: Übersetzt heisst *Pentani Jaya* soviel wie 'unabhängige Bauern' oder 'glückliche Bauern'. Da ein Grossteil der Bevölkerung Ex-Tapols waren, bedeutet der Name jedoch auch Widerstand gegen die Regierung und eine Erklärung, autark von dieser leben zu wollen. Dass Marten de Vries den Namen mit 'glückliche Bauern' übersetzte, macht hingegen deutlich, dass er die politische Komponente des Namens wohl nicht miteingebunden hatte. Die von ihm als positiv eingeschätzten Besuche der Agrarbehörde führten – wenn diese politische Komponente mit einbezogen wird – allerdings dazu, dass der Anführer (*Tarigan*) seine Macht über die anderen Mitglieder der Gemeinschaft

kann. Während in Eteng die Mitarbeit der ganzen Dorfbevölkerung ein Kernproblem darstellte, war es in Pentani Jaya eher die Macht eines einzelnen – des Anführers dieser Gemeinschaft, dessen Position durch die offizielle Ernennung zum *lurah* gefestigt wurde.

In Pentani Jaya wurden erstmals 1974 Abklärungen zur Eignung des Dorfes für den Einsatz von Motivatoren vorgenommen. Das Dorf lag fast 90 km von Medan entfernt, mitten im Urwald, und die Bevölkerung setzte sich aus einer Mehrheit von Mitgliedern der protestantischen Karo-Batak Kirche und einer Minderheit von Mitgliedern muslimischer und katholischer Glaubensgemeinschaften zusammen. Die Voruntersuchung wies darauf hin, dass durch die enge Kooperation mit der Batak-Kirche eine gute Basis vorhanden sei. Diese habe die Gemeinschaft bereits durch ein Darlehen zum Kauf von Saatgut, Dünger und Arbeitsutensilien unterstützt. Die Einschätzung der Gesamtlage des Dorfes fiel positiv aus und ein Einsatz von Motivatoren wurde empfohlen.¹⁴⁸¹

1977 besuchten Marten de Vries und H. Post das Dorf und berichteten über die Anfänge und die ersten Erfolge. Entstanden sei das Dorf durch die spontane Migration einiger Familien aus den Regionen Batak und Tapanuli. Mithilfe der Batak-Kirche bekamen diese Familien von den Behörden 800 ha Land zur Verfügung gestellt, von denen 1977 bereits 500 ha gerodet und davon wiederum 350 ha bepflanzt worden seien. Das Projekt liege, so berichteten de Vries und Post, in den "Händen eines sehr kompetenten Lurahs (Dorfvorsteher) und werde regelmässig von der staatlichen Agrarbehörde besucht."¹⁴⁸² In der Nähe plane die Transmigrationsbehörde, ein grosses Transmigrationsareal zu erschliessen, und die Dorfgemeinschaft sei – organisiert nach dem Prinzip *gotong royong* – dabei, eine breite Strasse und eine Verbindungsbrücke zu errichten. Noch seien die Lebensbedingungen simpel, doch – so glaubten zumindest die beiden Besucher – stehe das Dorf kurz vor einem grossen Erfolg.

Die ursprüngliche Siedlergemeinschaft in Pentani Jaya wurde bereits nach wenigen Jahren erweitert. In ihrem Report berichteten De Vries und Post von einzelnen – meist javanischen – Familien, die erst kürzlich in die Region transmigriert wurden. Obwohl sie gerade erst als günstige Arbeitskräfte von den landwirtschaftlichen Betrieben in der Region angefordert wurden, wurden viele dieser Arbeitskräfte bereits nach wenigen Monaten wieder entlassen. Jene Familien, die sich eine Rückkehr nicht leisten konnten oder keinen Ort zur Rückkehr besaßen, wurden von den zuständigen Behörden im Stich gelassen. Die *Gereja Kristen di Indonesia* (GKI) von Zentral-Java, deren Gemeindemitglieder einen Grossteil der Transmigrierten ausmachten, bot – so berichteten De Vries und Post – Unterstützung für jene Familien an, die sich im Dorf Pentani Jaya ansiedeln wollten. Die Kirche hatte Boden im Dorf erworben, der diesen

aufbauen konnte. Für diese politische Konnotation des Namens spricht die Einschätzung des Dorfes im Bericht des DGI über die Probleme in den Transmigrationsgemeinschaften (ANI PGI 184 256 [DGI]. Permasalahan dan pemecahan masalah dalam program demi Transmigrasi. Jakarta Juni 1980) als "gesäubert von kommunistischen Einflüssen" (ebd., S. 8 – Übers. N. Rui).

¹⁴⁸¹ ADE HGSt 3590 Rural Community: Guidance and Development 1975-1977, [1974], S. 8-10.

¹⁴⁸² HUA 1134 364 de Vries, Marten; H. Post. Enkele Kerken op Sumatra en Java: Ver en toch dichtbij. Reisebericht von September/Okttober 1977. Dok. Nr. ZC.77/1748 [Leudsen] 22.12.1977, S. 2.

Familien zur Verfügung gestellt werden sollte, und zahlte ein Startkapital aus. Allerdings überlasteten die Herausforderungen in Pentani Jaya einige dieser Farmhelfer. De Vries und Post spekulierten in ihrem Bericht, dass die ehemals als Erntehelfer eingesetzten Arbeitskräfte keine Erfahrung darin gehabt hätten, wie Boden nutzbar gemacht werden könne, und sie deswegen mit der Pionierarbeit in Pentani Jaya überfordert gewesen seien, denn einige der Familien gaben bereits nach wenigen Monaten wieder auf. Ein Hauptkritikpunkt an der Infrastruktur des Dorfes war laut den Besuchern der fehlende Gottesdienst für jene, die keine Karo-Batak waren. Diesem Problem habe der *lurah* jedoch Abhilfe geschaffen, indem er die Javaner an den Gottesdiensten der Batak teilhaben liess und dafür sorgte, dass einige Gottesdienste auf Indonesisch gehalten wurden. De Vries und Post beteuerten, dass die Javaner in dieser Gemeinschaft wohlwollend aufgenommen worden seien. Erwartet wurde, dass sie sich bald in die Gemeinde einbringen und ihren Teil der *gotong royong*-Arbeit übernehmen würden, um als Mitglieder der Gemeinschaft aufgenommen zu werden und ihre gesellschaftliche Stellung zu festigen.¹⁴⁸³

Mathias, der Motivator, der 1977 die Arbeit von seinem Vorgänger übernommen hatte, berichtete dem Evaluationsteam von 1978 entsprechend enthusiastisch über seine anfängliche Zeit im Dorf und betonte den Pioniergeist der Menschen vor Ort und den zu erwartenden grossen Fortschritt, sobald die geplante Brücke fertiggestellt sei und damit neue Handelswege aufgebaut werden könnten. Die drängendsten Probleme – die Verbindung zu Marktplätzen und Gesundheitsversorgung – würden dadurch auf einmal behoben sein. Er zeigte sich überzeugt, dass durch den Kauf des richtigen Saatguts und dem Einrichten einer Kooperative die nötigen Schritte zur Ertragssteigerung gemacht worden wären.¹⁴⁸⁴ Das Evaluationsteam von 1978 teilte seinen Enthusiasmus: "Working in this atmosphere it is difficult for the motivator to 'fail'. We enjoyed our stay in Pentani Jaya very much. We will not forget the pioneer spirit of the people and their hopes for a better future."¹⁴⁸⁵

Zu einer etwas anderen Einschätzung gelangte Karla Krause nach einem Besuch im Dorf. Während der offizielle Bericht von 1978 über den innovativen und aufgeschlossenen *lurah* sprach, wird er in Krauses Bericht als Despoten dargestellt, der die eigene Macht rücksichtslos festigen wolle. Die aktuellen Motivatoren Cornelius und Mathias – bei dem Besuch von Krause hatte Cornelius erst vor zwei Monaten mit seiner Arbeit begonnen und Mathias stand kurz vor dem Ende seiner Dienstzeit – berichteten beide über die Probleme des Dorfes. Dabei stellten sie klar, dass die Reiseberichte von de Vries und anderen auf der Grundlage von kurzen Besuchen und einzelnen Momentaufnahmen entstanden seien, jedoch nicht die Realität im Dorf widerspiegeln würden. Die Menschen im Dorf hätten Angst davor, mit den Besuchern zu sprechen, denn Tarigan – der *lurah* des Dorfes – habe sie alle in der Hand.

¹⁴⁸³ Ebd., S. 2-8.

¹⁴⁸⁴ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 37-39.

¹⁴⁸⁵ Ebd., S. 39.

Die Gemeinschaft im Dorf war ursprünglich, so erfuhr Krause, aus zwei Gruppen entstanden: Die eine Gruppe, deren Anführer Tarigan war, setzte sich aus Mitgliedern einer Räuberbande und weiteren aus der Gesellschaft der Batak Ausgeschlossenen zusammen. Die Angehörigen der zweiten Gruppe waren Sympathisanten der nun verbotenen PKI und entweder der Verfolgung durch die Sicherheitskräfte entkommen oder aus den Umerziehungslagern als 'resozialisiert' wieder entlassen worden. Beide Gruppen hatten keinen Ort, an den sie zurückkehren konnten, und waren so der Willkür des Dorfchefs ausgeliefert. Wer Tarigan widersprach oder ihn kritisierte, wurde daran erinnert, dass in dessen Pass der Stempel Eks-tapol stehe, wodurch eine erneute Anzeige wegen politischen Widerstands gegen die Stellvertreter des Staates – Tarigan wurde bereits 1976 zum offiziellen staatlichen Vertreter in Pentani Jaya ernannt – vermutlich zu einer Gefängnisstrafe führen würde.¹⁴⁸⁶

Laut Krauses Bericht hatte Tarigan seine Finger überall im Spiel. Er verteilte die Anbaurechte und verlangte – obwohl im Grunde die Kirchen für den Boden der javanischen Familien, die nach Pentani Jaya geschickt worden waren, bezahlt hatten – von neuen Siedlern eine Gebühr für ihren Boden. Selbst wenn sie diese die Gebühr bezahlten, konnten sie aber nicht sicher sein, dass er ihnen die Anbaurechte nicht wieder entziehen würde, sobald sie den Boden als Ackerland nutzbar gemacht hätten. Tarigan erhob willkürlich Abgaben, verteilte Bodenrechte an seine engsten Vertrauten und wurde zudem verdächtigt, Geld von den Kirchen in seine eigene Tasche umzuleiten. Mathias berichtete zudem, dass sich Tarigan nicht auf die Pläne der Motivatoren einlasse und deutlich gemacht habe, dass er allein das Dorf entwickle und die Motivatoren dabei nur ausführende Elemente seien oder als Fürsprecher bei den Kirchen um Geld bitten sollten. Mathias, der zu Beginn noch begeistert über das Potenzial der Region berichtet hatte, hatte schliesslich aufgegeben und lebte bei einer der hinzugezogenen javanischen Familien, weit weg von Tarigan und seinen Pflichten als Motivator. Auch Cornelius, der erst zwei Monate im Dorf stationiert war, hatte in gewissen Punkten bereits resigniert, glaubte jedoch, dass ihm sein diplomatisches Geschick vielleicht ermöglichen würde, eine Veränderung herbeizuführen. Sowohl die Motivatoren als auch die Dorfbewohner, die bereit waren, mit Krause zu sprechen, bestätigten, dass das grösste Problem Pentani Jayas die Machtkonstellation im Dorf sei und dass alle Bemühungen und Projekte erst mit dem Ende von Tarigans Herrschaft möglich wären.¹⁴⁸⁷

1979 – kurz nach dem Besuch von Krause – wurden die Einwohner Pentani Jayas durch den Bau des Ashahan-Staudammes¹⁴⁸⁸ dazu gezwungen, ihre Felder zu verlassen und in andere Regionen umzusiedeln.¹⁴⁸⁹ Bereits kurz nach der erfolgten Umsiedlung besuchte Marten de Vries das neue Dorf Pentani Jaya erneut. Er erfuhr auf seiner Reise, dass das Land, welches die Regierung dem Dorf zugesprochen

¹⁴⁸⁶ Krause. Weisse Experten nicht gefragt, S. 90-91.

¹⁴⁸⁷ Ebd., S. 79-99.

¹⁴⁸⁸ Siehe dazu Kapitel E 1.3.4 Infrastruktur Projekte: Ashahan (Sumatra) und Kleinturbinen in Sulawesi.

¹⁴⁸⁹ ADE HGSt 9954. [DC-DGI]. Narrativ Report Development Programme DC-DGI Phase II. Juli-Dezember 1980. Jakarta 1980, S. 15.

hatte, von der Forstbehörde als Naturschutzgebiet deklariert wurde, nachdem die Siedler bereits mit der Vorbereitung des Bodens begonnen hatten. Sie wurden nun wieder umgesiedelt und erhielten unfruchtbares und sumpfiges Land, wofür sie auch noch Gebühren zahlen mussten. Dies geschah, ohne dass die Kirche ihre bereits geleisteten Zahlungen zurückerhielt.¹⁴⁹⁰

De Vries forderte der DGI im abschliessenden Teil seines Reiseberichtes explizit dazu auf, in solchen Fällen Rechtshilfe zu leisten und die Kirchen darin zu unterstützen, solche 'verlorenen' Beträge zurückzufordern.¹⁴⁹¹ Denn "wenn diese Willkür der Behörden gegenüber den Kirchen weiter zugelassen würde, wäre ein kaum messbares menschliches Elend die Folge".¹⁴⁹² Die für solche Angelegenheiten eingerichtete Abteilung der Kirche sei jedoch erst in Java wirklich existent und befinde sich in Sumatra erst im Aufbau.¹⁴⁹³ Diese neue Aufgabe, die Bodenrechte von Gemeindemitgliedern zu verteidigen, schien der DGI ernst zu nehmen, denn bereits bei seinem Besuch im nächsten Jahr hielt de Vries fest:

"Dieser Bericht [der Rechtsabteilung des DGI] zeigt, dass der Protest der Stiftung gegen die Forderung des Forstdienstes auf dem Land, der durch das Projekt 'Petani Jaya' erhoben wurde, funktioniert hat. Die neuen Bupati dieses Dorfes haben entschieden, dass die von der Regierung an Mitglieder der Bevölkerung gewährten Nutzungsrechte nicht einfach widerrufen werden können. Das bedeutet, dass die Bewohner von 'Pentani Jaya' endlich dort bleiben können, wo sie sind. Mit dem Geld der ADB, das für die Kosten einer eventuellen Standortverlagerung aufgebracht wurde, wird nun an der Verbesserung der Anbaumethoden gearbeitet, einschließlich der Einführung von Zugkraft für Tiere, Pflügen, Rückenspritzen zur Bekämpfung von Pflanzenkrankheiten und Schädlingen sowie einiger Pumpen für die Bewässerung. Eine Sache, die den Bauern von 'Pentani Jaya' tödlich schien, wurde schließlich in die richtige Richtung gedreht."¹⁴⁹⁴

Anders als im alten Dorf funktionierten nun die Ansätze der Motivatoren und es entstanden eine eigene Schule, Kurse für Frauen und Ausbildungsangebote für Bauern, die sich für eine Arbeit im Ashahan-Projekt bewerben wollten.¹⁴⁹⁵ Im Evaluationsbericht der Motivatorenprogramme 1981 wurde Pentani Jaya positiv hervorgehoben und die neusten Entwicklungen mit dem erfolgreichen Aufbau einer Gemeindeführung mit einem neuen Dorfvorsteher in Zusammenhang gebracht. In der neuen Trägerschaft des Gemeindeaufbaus sei auch ein Ex-Motivator eingebunden – vermutlich ist Mathias gemeint – der als Ansprechpartner für die Behörden fungiere. Damit wurde der "Mangel an Führung, die zu weiterer Arbeit motivieren kann und den Fortschritt der Gemeinde fördert" behoben und auch "die Arbeit zur Förderung der Rechte der lokalen Bevölkerung und die Einbindung in die lokale Wirtschaft ist erreicht."¹⁴⁹⁶

¹⁴⁹⁰ HUA 1134 364 de Vries, Marten. Kerkelijke opbouw op Java en Sumatra in tenken von Hoop de Hoop bewaren. Reisebericht vom 26.6.-9.8.1979. Dok. Nr. ZC.79/1035. Leidsen 1979, S. 5 (Übers. N. Rui).

¹⁴⁹¹ Ebd., S. 50-53.

¹⁴⁹² Ebd., S. 5 (Übers. N. Rui).

¹⁴⁹³ Ebd., S. 5-6.

¹⁴⁹⁴ HUA 1134 364 de Vries, Marten. Aantekeningen Onderweg! Reisebericht vom 4.7.-7.8.1980. Dok. Nr. ZC.80/1146. [Leidsen] 1980, S. 7.

¹⁴⁹⁵ Ebd., S. 7-8.

¹⁴⁹⁶ ANI PGI 184 256 Tim Evaluasi di Departemen Penelitian dan Pengambagan DGI. Laporan Tim Evaluasi 1981: Pengembangan dan pelaksanaan program ex Departemen Partisipasi dan Pelayanan dalam Pembangunan. Jakarta 1981, S. 6.

Die beiden hier diskutierten Beispiele zeigen einige der am wenigsten kalkulierbaren Risiken im Dorfentwicklungsprogramm und erklären zudem die ambivalente Haltung der Geberorganisationen diesen gegenüber. Während in Eteng alles für einen Erfolg sprach und ein Jahr nach dem Ende der Einsatzzeit der Motivatoren Yansen Simanjuntak und Djasmin die Kooperative weiterhin funktionierte, gab Mathias in Pentani Jaya die Hoffnung auf und alles sprach für eine Stagnation und den Rückzug der Kirchen aus dem Projekt. Aufgrund äusserer Umstände – nicht eingehaltene Versprechen in Eteng und einer erneuten erzwungenen Migration in Pentani Jaya – drehten sich die Vorzeichen. Die Entwicklungsprogramme für die Jahre 1987-1989 sahen für Pentani Jaya die Gründung einer eigenen Oberstufenschule und den Ausbau der Plantagen von 800 ha auf fast 1600 ha vor. Zudem sollten für die Plantagen der Kooperative zwei Traktoren und eine Maschine zur Weiterverarbeitung der Ernte (zum Trocknen des Reises etc.) angeschafft werden. Ausserdem sollten das Bewässerungssystem ausgebaut, ein Gesundheitszentrum eingerichtet und die Stromversorgung aus Ashahan aufgebaut werden. Eteng wurde im Bericht ebenfalls erwähnt und es wurde von Schritten zum Ausbau der Verkehrswege und dem Kauf von drei zusätzlichen Traktoren für die lokale Kirche gesprochen, allerdings unter der Voraussetzung, dass die Transmigrationsgemeinschaft ebenfalls von diesen Anschaffungen profitieren würde.¹⁴⁹⁷

3.3 Kritische Reaktionen auf das Dorfentwicklungsprogramm

Neben der bereits angesprochenen Eigenreflexion der Motivatoren und den daraus resultierenden Veränderungen der Ausbildung gab es zum Motivatorenprogramm auch viele Rückmeldungen aus dem nationalen und internationalen Umfeld der Kirchenräte. Durch den Workshop "Together through the wilderness" von 1976¹⁴⁹⁸ wurde der Ansatz aus Indonesien in grösseren Kreisen bekannt. Allerdings polarisierte die Idee, denn gerade die oben genannten Beispiele, allen voran Eteng und Pentani Jaya, zeigten deutlich, dass die Erfolge der Programme von unzähligen Faktoren abhingen und kaum als breit angelegte Entwicklungsvorlage für alle Regionen dienen konnten. Nichtsdestotrotz wurden die Grundlegenden Ansätze des Programmes in Indonesiens verschiedentlich als Vorbild für die Entwicklung anderer Programme genommen¹⁴⁹⁹ und genoss in Europa grosse Sympathien. Bereits 1975 betonte Wolfgang Schmidt in seinem Reisebericht: "Im ersten Jahr hatte man oft den Eindruck, dass mit dem Motivator die neue Zeit beginnt!"¹⁵⁰⁰ Er hob jedoch hervor, dass sowohl die Kritik als auch die Euphorie, welche das Motivatorenprogramm hervorriefen, verständlich seien, da ein solcher Einsatz schwierig objektiv zu

¹⁴⁹⁷ ANI PGI 184 259 [PGI/PARPEM]. Program Pembangunan PARPEM 1987-1989. Report: Rapat Komisi PARPEM, Jakarta 27.2.1986. Jakarta 17.3.1986, S. 15-24.

¹⁴⁹⁸ Siehe dazu Kapitel E 2.1 "Together through the wilderness" – ein Workshop zu Rural Community Development.

¹⁴⁹⁹ Dazu gehörten die Programme von ICCO in Lateinamerika (HUA ICCO 289 463 Community Development Programme in Chile. 1982-1984; HUA ICCO 289 509 Programe Desarrollo Rural Integral di Ecuador. 1980-1989) oder den Philippinen (HUA ICCO 289 357 Bonifacio Farmers Institute. 1981-1990; HUA ICCO 289 384 Integrated Community Program. 1982-1986; HUA ICCO 390 VOC Training Centre for Out-of-school youth and rural Development. 1979-1981).

¹⁵⁰⁰ ADE HGSt 3590 Schmidt, Wolfgang. Asienreise vom 8.10- 10.11 1975. [o. O.] November 1975, S. 18.

beurteilen sei und je nach Blickwinkel ein und dasselbe Dorf als 'Erfolg' oder 'Misserfolg' gewertet werden könne.¹⁵⁰¹ Weiter betonte er, dass dieses Programm – mehr als andere Entwicklungsansätze – ein spezifisch indonesisches Programm sei. Es sei ein Beispiel für die Möglichkeit einer engen Kooperation mit der CCPD und dem Konsortium, ohne die eigene Identität aufgeben zu müssen. Er verdeutlichte:

"Das DC und seine Mitarbeiter, zusammen mit dem nationalen Kirchenrat wehren sich mit Recht dagegen, dass man diese im Jahr 1972 begonnene Arbeit als sozusagen vom Himmel herabgefallen bezeichnet! Der CCPD -Ansatz des Ökumenischen Rates war eine Möglichkeit, das geschichtlich angelegte Engagement der indonesischen Kirchen in der Weiterentwicklung der Befreiung von der kolonialen Überfremdung fortzuführen." ¹⁵⁰²

Dabei kam er ins Schwärmen über die gesamte Arbeit des DC und hob weiter hervor:

"Was hier das Development Centre, ausgedrückt in einzelnen Massnahmen, wie z.B. die interkulturelle Besetzung der Motivatorenstellen, dem Insistieren auf indonesischem Personal für bestimmte Programme, dem Durchhalten von Diskussionen und Vor-Überlegungen, bis man zu einem gewissen Abschluss kommt, der das neue signalisiert, für die Einheit der indonesischen Ökumene vollbringt, ist kaum hoch genug anzuschlagen. Ich meine auch damit den Abbau des inner-indonesischen Gefälles zwischen reichen und armen Kirchen und das damit verbundene Verhalten zwischen solchen, die etwas haben und den Habenichtsen!"¹⁵⁰³

1981 – zehn Jahre nach dem Entstehen des Programmes – wurde die Arbeit der Motivatoren weiterhin von vielen hoch gelobt und als Anker der indonesischen Entwicklung gesehen. Die Geberorganisationen sahen im postulierten Einfluss der Motivatoren in den einzelnen Dörfern ein effizientes Mittel zur Implementierung von Entwicklungsansätzen. Einige Ex-Motivatoren arbeiteten nach ihrem Einsatz als Instruktoren in den verschiedenen Ausbildungszentren und beeinflussten damit die weitere Entwicklung ihrer Einsatzregion, andere nahmen ein Pfarramt oder einen Lehrerposten an und waren im Gemeindeaufbau in ihrer Heimat tätig. Einige traten der Kirchenorganisation bei oder arbeiteten nach ihrem Dienst in der staatlichen Entwicklungsbehörde BAPPENAS, meist als Koordinatoren für gemeinsame Initiativen. Daraus schlossen die Geberländer, dass sich die Grundsätze der Motivatoren ebenso in der staatlichen Entwicklungsbehörde BAPPENAS entfalten könnten. Diese Einschätzung wurde noch gestärkt durch die Kooperation mit muslimischen und staatlichen Programmen in der Dorfentwicklung. Diese gemeinsame Arbeit trug zur besseren Vernetzung der unterschiedlichen Entwicklungsorganisationen bei.¹⁵⁰⁴ Nicht zuletzt deswegen erhielt das Programm zunehmend internationale Aufmerksamkeit:

"We believe there is an international impact too, both on the churches through CCPD, but also in the secular world. We must not under-estimate the book by Karla Krause which is rapidly becoming a best-seller in Germany. It is our hope that the experiment of motivator training in Indonesia will be made known to the wider world in terms of a break-through in village-development, but also as a means of helping development education programmes of the churches in the North."¹⁵⁰⁵

¹⁵⁰¹ Ebd., S. 17-20.

¹⁵⁰² Vergleiche dazu: Prolog Arbeit und ADE HGSt 3590 Schmidt, Wolfgang. Asienreise vom 8.10- 10.11 1975. [o. O] November 1975, S. 8.

¹⁵⁰³ Ebd., S. 12.

¹⁵⁰⁴ ANI PGI 184 258 DC-DGI. Report of the Motivator Programme. Jakarta 1981, S. 18-22.

¹⁵⁰⁵ Ebd., S. 18.

Ein weiterer Wandel, der dem Motivatorenprogramm zugeschrieben wurde, war die Veränderung dessen, was als Aufgaben eines Pfarramtes wahrgenommen wurden. Wie ein Kirchenleiter aus Bali betonte:

"To our people, ten years ago, a good pastor was simply a good preacher. Today, to them a good pastor is first of all a good development worker, secondly a good pastoral counsellor and only thirdly a good preacher."¹⁵⁰⁶

Doch zunehmend wurden auch Stimmen laut, die das Motivatorenprogramm kritisierten. Selbst der von dem Programm überzeugte, für Indonesien zuständige Mitarbeiter der CCPD, Wolfgang Schmidt, hielt fest, dass es schwierig sei, die Erfolge der Motivatoren einzuschätzen. Bereits das Erstellen von Berichten sei äusserst schwierig, denn um zu beurteilen, ob eine Veränderung eines Dorfes erfolgreich sei, müsse der Berichtersteller nicht nur die Ausgangslage des Dorfes kennen, sondern ebenso dessen regionale Umstände (Bodenqualität, Niederschlagsmenge und -verteilung etc.), die sozialen Bedingungen (Bildungsstand, *adat*-Regeln und Bereitschaft zum Wandel) sowie die herrschenden Konflikte vor Ort (Ethnie- oder Religionskonflikte etc.). Dies zu überblicken, sei jedoch nur selten innerhalb der wenigen Jahre, die ein Motivator in einem Dorf verbringe, möglich, weshalb die Berichte als kurze Momentaufnahmen zu sehen seien.¹⁵⁰⁷

Marten de Vries berichtete ebenfalls von der lokalen Kritik am Entwicklungsprogramm des indonesischen Kirchenrates. Im Juli 1980 besuchte er eine Gemeinde in Süd-Sumatra in der Nähe von Palembang. Während seines Aufenthaltes wurde die Eröffnungsfeier der neunten Vollversammlung des DGI in Tomohon (19. Bis 31. Juli 1980) in einer Fernsehsendung übertragen und das Ereignis wurde von mehreren Gemeindemitgliedern gemeinsam verfolgt. Die vielen geladenen Gäste, die hohen politischen Würdenträger, die an der Versammlung sprachen, und das teure Rahmenprogramm wurden von der Dorfbevölkerung kritisch beurteilt.:

"Die Hauptredner bei dieser Eröffnung sind Daoed Yusuf, der Bildungsminister, Alamsyah, der Minister für religiöse Angelegenheiten und Präsident Suharto selbst. Alle betonen die Pancasila als Quelle aller Weisheit, aus der sich die gegenseitige Toleranz, Einheit und Fürsorge füreinander ergeben müssen. Suharto spricht fast wie ein Sozialist. 'Aber', wie einer meiner Mitzuschauer fragt, 'was ist mit den 720 Hektar Land bei Bogor, die Suharto sich nach Ansicht von 50 Mitgliedern der DPR (Parlament) für den Eigenbedarf angeeignet hat?' Und noch eins: Es ist alles schön im Pancasila-Staat - aber was ist passiert? Auf jeden Fall ist klar, dass die Reichen reicher und die Armen ärmer werden. Toleranz und Frieden? Auch auf Timor und Irian Jaya?

Ein anderer sagt: Die DGI kann auch nicht viel mehr sagen, nach einer solchen Feier, die viele Millionen kostet - während die abgelegene Kirchengemeinde am Rande der Existenz leben."¹⁵⁰⁸

Daraufhin – so berichtete de Vries – entbrannte eine hitzige Diskussion zwischen verschiedenen Lagern im Dorf. Die einen wünschten sich mehr Selbstständigkeit in der Auswahl der Projekte und die anderen mehr Führungskräfte wie die Motivatoren, so dass alle an einem Strang ziehen würden. Es entstanden

¹⁵⁰⁶ Ebd., S. 21.

¹⁵⁰⁷ ADE HGSt 3590 Schmidt, Wolfgang. Asienreise Wolfgang Schmidt 12.-26.6.1977. [Genf] 1977, S. 17.

¹⁵⁰⁸ HUA 1134 364 de Vries, Marten. Aantkringen Onderweg! Reisebericht ZC.80/1146 v om 4.7.-7.8.1980. [Leudsen] 1980, S. 27.

Debatten um die verschiedenen Formen der Selbstorganisation und die Möglichkeiten zur Sensibilisierung für das eigene Potenzial und dessen Nutzung. Dabei wurde der 'Teufelskreis', in der die Arbeit der Motivatoren steckte, deutlich hervorgehoben. Die Motivatoren, so berichteten die Anwesenden de Vries, würden zwar die Selbstorganisation und die Selbständigkeit der Dorfbevölkerung fördern, dabei jedoch nicht erkennen, dass ein erster Schritt der Aufbau einer Führungsebene wäre, da die Motivatoren selbst diese Stelle ja nicht langfristig ausüben würden. Nur weil jemand unter den Anweisungen eines Motivators wisse, was zu tun sei, sei dies noch lange keine Garantie dafür, dass er durch die Entwicklung eigener Strategien auf neue Situationen reagieren könne, wenn der Motivator einmal nicht mehr da sei. Dies sei allen im Dorf bewusst; das Problem würde aber von den lokalen RDC nicht wahrgenommen.¹⁵⁰⁹ Diese Kritik wurde auch auf die in Cikembar ausgebildeten Instrukturen ausgeweitet. So lehnten die zuständigen Kirchen in West-Papua alle Instrukturen aus Cikembar ab, um stattdessen eigene Instrukturen aussenden zu können.¹⁵¹⁰

Die Kritik am Motivatorenprogramm kam nicht nur von innen, sondern ebenso von Partnerorganisationen in Übersee. Einer der heftigsten Kritiker war Samuel Andres, der unter anderem als Verantwortlicher für die Region Südostasien für das HEKS arbeitete. Er berichtete von seiner Reise 1977 kritisch über das Motivatorenprogramm, welches er – dies wird in seinem Bericht äusserst deutlich – vehement ablehnte.

"Dieses 'Starprojekt' des Indonesischen Kirchenbundes (DGI) steht bei vielen Donor Agencies hoch im Kurs. Man spricht von einem 'ganz neuen, revolutionären Entwicklungsmodell'. Die hochgesteckten Ziele decken sich mit den Absichtserklärungen der Regierung: Entwicklung einer gerechten und blühenden Gesellschaft, d.h. genug Nahrung, Kleidung, Wohnung, Trinkwasser, Gesundheitswesen usw."¹⁵¹¹

Für dieses Ziel – so Andres – würde das DC eine Auswahl aus den Eliten nach einem sechsmonatigen Intensivtraining in die Dörfer Indonesiens schicken. "Dort leben sie - genauso primitiv - wie die Eingeborenen und versuchen, diese zu einer umfassenden Entwicklung der Dorfgemeinschaft anzuregen."¹⁵¹² Bereits in diesen ersten Bemerkungen wird deutlich, dass Andres kein Befürworter des Dorfentwicklungsprogrammes war. Er kritisierte direkt den Ansatz der Entwicklung durch die Motivatoren und beschrieb diesen wie folgt:

"Umso bedauerlicher ist meiner Ansicht nach die verfehlte Grundkonzeption dieses vielgepriesenen Projekts: Hohe Investition in ein einziges Zentrum zur Ausbildung einer städtischen Elite für die Entwicklung ländlicher Regionen während einer kurzen Zeit. Anstatt: Direkte Ausbildung von ländlichen Bewerbern in regionalen Zentren. Oft haben nämlich die Motivatoren bereits nach einem Jahr ihren abenteuerlichen Einsatz satt und kehren in die Stadt zurück."¹⁵¹³

¹⁵⁰⁹ Ebd., S. 27-29.

¹⁵¹⁰ HUA 1102-2 175 Schot, Wim. Second Consultative Forum for the Development of the Gereja Kristen Irian Jaya (GKI-Irja) Indonesia (Conford II). Minutes: Meeting in Oegsteest vom 14-16.11.1988. Dok Nr. X1017/88. Oegsteest 7.12.1988, S. 1-3.

¹⁵¹¹ ADE HGSt 3587 Andres, Samuel. Bericht über eine Reise nach Südostasien. Vom 18.5.-14.6.1977. Zürich 1977, S. 2.

¹⁵¹² Ebd., S. 2.

¹⁵¹³ Ebd., S. 6-7.

Einerseits sprach er damit eine Kernkritik an den Motivatoren, die teilweise fehlende Einbindung der lokalen Bevölkerung, an, zeigte jedoch gleichzeitig seine Unkenntnis über die weiteren Bemühungen des DC, denn lokale Ausbildungszentren und der Ausbau der RDC waren zur Zeit seines Besuches bereits angedacht und teilweise umgesetzt. In der Region Kalimantan, welche er bei seiner Reise besuchte, war von diesen Bemühungen 1977 noch wenig zu spüren, doch auch dort hatten die Anpassungen bereits begonnen. Andres schloss seinen Bericht mit der folgenden Aussage:

"Es steht mir fern, mit diesem Bericht meine Nase in die inneren Angelegenheiten des indonesischen Kirchenbundes zu stecken. Doch die Tatsache, dass dieses Projekt selbst an höchster Stelle der indonesischen Kirche umstritten ist, beweist die Aussage von Dr. Hermann Pooroe (Service and Development): 'Ich habe nur ein Wort dafür - Paternalismus!'"¹⁵¹⁴

Die empörten Reaktionen auf seinen Bericht¹⁵¹⁵ zeigen deutlich, dass er damit einen Nerv getroffen hatte. Manfred Drewes, der als Asien-Verantwortlicher für CCPD arbeitete, kritisierte ihn in seinem Antwortschreiben weniger für seine Argumente gegen das Programm als vielmehr für die polemische Art, diese zu präsentieren. Es machte deutlich, dass Andres durchaus einige kritische Punkte anspreche, "doch es wäre besser gewesen, wenn diese nicht mit polemischen Formulierungen garniert gewesen wären".¹⁵¹⁶ Die Reaktion des Development Center des DGI auf die vorgebrachte interne und externe Kritik war der Versuch der Regionalisierung, doch wie oben dargestellt, verlief auch diese Lösungsstrategie nicht reibungslos. Insgesamt wurde das Dorfentwicklungsprogramm mit dem Ende der Kooperation mit dem Konsortium und der dadurch ausgelösten weitgehenden Streichung des eingeplanten Budgets 1989 abrupt beendet. Im Entwicklungsplan von PARPEM für die Zeit nach 1990¹⁵¹⁷ waren die RDC zwar noch miteingebunden und das Ziel, die Dorfgemeinschaften zu motivieren, wie es für 1989¹⁵¹⁸ noch eingeplant war, wurde weiterhin verfolgt, allerdings wurden die Pläne nichtmehr wie zuvor ins Zentrum der Arbeit gestellt.

3.3.1 Limbu Sidulun – Wie die Sichtweise die Berichterstattung beeinflusste

Kritik am Motivatorenprogramm gab es schon von Anfang an. Diese frühen Kritiken sollen hier am Beispiel des Dorfes Limbu Sidulun genauer dargestellt werden. 1974 wurde das Motivatorenprogramm in Limbu Sidulun in der Region Tana Tidung in Kalimantan als positives Exempel hervorgehoben: Die Motivatoren konnten die lokale Bevölkerung dazu bewegen, ihre Lebensweise anzupassen und Trinkwasser aus einer anderen Quelle zu gewinnen als dem naheliegenden Fluss, der für die Körperpflege und als Ausgang der Abwassergräben diente. Dadurch konnten viele Infektionskrankheiten vermieden werden

¹⁵¹⁴ Ebd., S. 7.

¹⁵¹⁵ Bereits auf dem Exemplar des Berichtes im Archiv für Diakonie und Entwicklung in Berlin war dick mit Rotstift auf die Titelseite geschrieben: "Drewes schreibt ihm! Nicht reagieren vor der Antwort".

¹⁵¹⁶ ADE HGSt 3587 Drewes, Manfred. Antwortbrief an Samuel Andres auf dessen Reisebericht von 1977. Stuttgart 13.9.1977.

¹⁵¹⁷ ANI PGI 184 259 PGI/PARPEM. Strategi Pembangunan partisipasi Gereja dalam pembangunan dalam decade Sembilan puluhan. Jakarta 26.9.1990.

¹⁵¹⁸ ANI PGI 184 259 [s. N.]. Regionalization and the function and Program of PARPEM for 1987-1989 and 1986. Jakarta 1985.

und die Lebenserwartung der Dorfbevölkerung stieg. Zudem funktionierte die Einführung von ersten Gemüsegärten und es wurde eine Verbindungsstrasse zum nahe gelegenen staatlichen Strassennetz gebaut. Diese wurde als Zeichen für die Wertschätzung für die Arbeit der Motivatoren *Jalan-Motivator* genannt.¹⁵¹⁹ Anders als andere Dörfer in der Region verfügte Limbu Sedulun durch diese Strasse über eine Anbindung an die regionalen Handelsrouten und war nicht nur mit einer langen Bootsfahrt zu erreichen. Viele Christen aus den kleineren umliegenden Dörfern zogen deswegen nach Limbu Sedulun und in nur wenigen Jahren verdoppelte sich die Einwohnerzahl beinahe.

Trotzdem fehlte es noch an vielem, es gab z.B. weder eine Schule noch ein Gesundheitszentrum. Insbesondere die fehlende Schule machte sich bemerkbar: Nur etwa 30% der Kinder besuchten die staatliche Schule, die ca. 8 km weit von Limbu Sedulun erbaut worden war. Die Motivatoren im Dorf berichteten von den Schwierigkeiten, die Einwohner dazu zu bewegen, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Diese Abneigung der Eltern gegen Schulbildung und die staatliche Schule hatte mehrere Gründe. Zum einen hatten die Älteren keine Schulen besucht und sie galten als Vorbilder für die Jugend. Zum anderen wurden die Kinder, auch die jüngeren, für die Arbeit auf den Feldern benötigt. Als zusätzlicher Grund wurde der Standort der Schule genannt, denn diese befand sich in einem muslimischen Dorf, weshalb die Eltern befürchteten, ihre Kinder könnten als Christen dort in Gefahr sein. Neben der fehlenden Schulbildung hemmten zudem die Konflikte mit der muslimischen Mehrheit in der Region und das fehlende Investitionskapital die Entwicklung des Dorfes. Auch die Rolle des ersten Motivators im Dorf war – laut dem Bericht seiner Nachfolger – problematisch, da er eine ambivalente Position innehatte. Er nahm zwar an Sitzungen teil, überliess jedoch die Entscheidungen der Dorfgemeinschaft und den zuständigen Behörden. Trotzdem war er Ansprechpartner für Belange der Kreditunion des Dorfes und entschied eigenständig über die Auszahlung von Krediten und Rückzahlungsforderungen. Die unklare Rolle des Motivators zeigte sich auch bei der Einführung neuer Ansätze. Wenn jemand einen Vorschlag machte, warteten alle die Reaktion des Motivators ab; war dieser unschlüssig, wurden die Menschen schnell demotiviert und Ideen wurden nicht ausprobiert. Dies zeigte deutlich die Schwierigkeiten, die Arbeit der Motivatoren richtig einzuordnen, denn diese sollten nicht alle Lösungen kennen, sondern die Selbsthilfe anregen. Als der Einsatz des ersten Motivators zu Ende ging, wollte die lokale Kirchenleitung ihn als Koordinator in ihrer Region einstellen, doch das DC entschied sich dagegen. Der an seiner Stelle geschickte Koordinator wurde deshalb abgelehnt und hatte einen schweren Stand in der Dayak-Gemeinschaft. Trotz dieser Hindernisse hielt der Bericht von 1978 fest, dass sich das Dorf stetig entwickle und die Nahrungsmittelsicherheit gegeben war. Die Umstellung auf neue Anbautechniken sei angenommen worden und der Ernteertrag sei in den letzten Jahren stetig gewachsen.¹⁵²⁰

¹⁵¹⁹ ANI PGI 184 254 DC-DGI Team Motivator. Hasil-Hasil Motivasi: Limbu Sidulun. Jakarta 26.7.1974, S. 1-7.

¹⁵²⁰ ANI PGI 184 257 [DC-DGI]. Report and Evaluation of the DGI Development Centre 1978. Jakarta [1979], S. 23-28.

Kurz bevor dieser Report geschrieben worden war, hatte Samuel Andres das Dorf besucht und seine grundlegende Kritik am Programm der Motivatoren an die Erfahrungen aus seinem Besuch angeknüpft. In diesem Bericht formulierte er sein Gedicht 'Gebet nach einer Reise'¹⁵²¹, in dem er die Entwicklungspolitik des DGI als Selbstbereicherung der Leitungsebene darstellte. Er verstärkte seine Kritik am im Bericht sogenannten "Starprojekt" durch konkrete Berichte aus dem Dorf. Anhand seines Berichtes, Manfred Drewes' Notizen dazu und den Reaktionen verschiedener Personen lässt sich nachvollziehen, wie unterschiedlich bestimmte Vorgänge aufgenommen wurden. Um diese Unterschiede zu verdeutlichen, wird in der Folge der Bericht von Andres¹⁵²² widergegeben und anschliessend werden die Reaktionen zu den einzelnen Punkten nachgezeichnet.

Als Andres Limbu Sedulun besuchte, sprach er mit Tehe Aron Nduru, einem Motivator aus der Region Nord-Sumatra, der damals seit drei Monaten in dem Dorf lebte. Dieser berichtete von den Schwierigkeiten, die Menschen von ausschweifenden Festen¹⁵²³ abzubringen, die mehr kosteten, als sich die einzelnen Familien leisten konnten. Viele Familien würden für Feste wie Hochzeiten oder Beerdigungen Kredite aufnehmen und dadurch oft ihre gesamte Ernte verlieren.¹⁵²⁴ Weiter erzählte Tehe, dass die Teilnehmer der Dorfversammlungen oft nur passiv zuhören würden, anstatt sich kritisch zu äussern oder eigene Vorschläge einzubringen.¹⁵²⁵ Für die zukünftigen Pläne – die Investition in Nassreisfelder, den wirtschaftlichen Aufschwung und die Einführung neuer Reissorten – fehle der nötige Landwirtschaftsspezialist. Der Mangel an Fachkräften bilde ein grundlegendes Problem in der Region, unter anderem da viele der Einwohner ihre Kinder nicht in die Schule schickten. Andres zeigt in seinem Bericht weiter auf, dass die Aufgabe eines Motivators in der Gemeinschaft nur wenig bekannt war. Dies zeige sich nicht zuletzt am Kommentar eines Bauern. Dieser betonte gegenüber Andres, dass das Dorf keinen Alleskönner brauche, der den Einwohnern in ihren Alltag reinrede, sondern einen Experten für Landwirtschaft – so wie ihn das nahegelegene muslimische Dorf von der Regierung erhalten habe. Andres schloss aus der Erzählung Tehes und der Aussage des Bauern, dass die fundamentale Problematik des Projekts darin liege, dass die Bevölkerung von Limbu Seldun nicht verstehe, welche Funktion ein Motivator innehabe und diesem entsprechend misstraute.

Andres sah dieses Misstrauen als generelles Problem aller Motivatoreneinsätze, denn es gäbe immer eine gewisse Distanz zwischen der Dorfbevölkerung und den Motivatoren. Andres betonte, dass die

¹⁵²¹ Siehe Anhang S. xi.

¹⁵²² ADE HGSt 3587 Andres, Samuel. Bericht über eine Reise nach Südostasien. Vom 18.5.-14.6.1977. Zürich 1977.

¹⁵²³ Drewes notierte an dieser Stelle in seinem Exemplar von Andres Bericht Folgendes: «Noch nie etwas von Tradition gehört und kulturellen Bräuchen?»

¹⁵²⁴ Diese Aussage von einem *Batak* aus der Region Nord-Sumatra ist insofern 'typisch', dass die *Batak*-Kirche diese Problematik auch in Nord-Sumatra deutlich verurteilte und er von dieser ausgesandt wurde.

¹⁵²⁵ Auch hier kommentierte Drewes die Aussage direkt. Er notierte: «Ist hier so üblich, dies sind keine Batak...» (ungesehen der rassistischen Komponente traf er damit ein grundlegendes Problem der Motivatoren. Viele von ihnen arbeiteten in einem Umfeld, in dem sie fast so fremd waren wie ein 'Entwicklungsexperte' aus Europa).

Motivatoren auch bei einem sehr hohen Engagement in der Gemeinschaft und mit dem Verzicht auf ein Leben in der 'zivilisierteren Welt' trotzdem nie ganz Teil der Gemeinschaft werden würden. Dabei betonte er sein Verständnis für die Idee, Motivatoren in die entlegenen Dörfer auszusenden, sah jedoch die entscheidende Problematik bei der Verarbeitung dieser Idee zu einem konkreten Programm:

"Während zwei Jahren wurde von der Spitze des Indonesischen Kirchenbundes am Motivatoren Programm herumgeplant. Für die Armen, wohlverstanden - aber nicht mit den Armen. Das ist der wunde Punkt, die schwächste Stelle an diesem 'Starprojekt'!"¹⁵²⁶

In seinen Augen war nicht der einzelne Motivator in einem Dorf das Problem, sondern die Ideen, die er in Cikembar eingetrichtert bekam. Die Idee des DC sei es, die Motivatoren ihre Ideen und Konzepte während der gemeinsamen Arbeit auf dem Feld der Dorfbevölkerung erklären zu lassen, damit diese nicht als Lehrer oder Fremde wahrgenommen würden, sondern als Teil der Gemeinschaft. Allerdings seien es eben genau diese Konzepte und Pläne, die ein Problem darstellten, da diese den Motivatoren in Cikembar nahegebracht wurden, wodurch die Selbstständigkeit der Motivatoren verloren gegangen sei:

"Die Motivatoren sind offen gesagt nichts anderes als eine ferngesteuerte, städtische Elite, der 6 Monate lang eingetrichtert wurde, wie die 68'000 Dörfer in Indonien auf einen höheren Lebensstandard gebracht werden: 'Strassenbau, Reisanbau, Enten- und Schweinezucht sind Aktivitäten, die in kurzer Zeit mit sichtbaren Resultaten realisiert werden können', tönt es in ihren Ohren. 'Ihr geht nicht in die Dörfer, um die Probleme im Einzelnen zu lösen, sondern die der ganzen Gemeinschaft', wurde ihnen eingeschärft. Mit diesem Schema bringen die Motivatoren keine Entwicklung, - sondern züchten den Paternalismus in Reinkultur."¹⁵²⁷

Andres kritisierte in seinem Bericht die Leitung des Motivatorenprogrammes zudem in weiteren Punkten. Er führt aus, dass sich die Motivatoren von der Zentrale in Jakarta und den Verantwortlichen des Programmes im Stich gelassen fühlten, da sie auf ihre Anfragen keine – oder erst späte – Antworten aus Cikembar erhielten. Aus den Gesprächen mit den Motivatoren in Limbu Sedulun schloss Andres zudem, dass – nicht nur dort, sondern ganz allgemein – die Motivatoren davon überzeugt waren, dass die Zentrale ihre Anfragen absichtlich ablehne. Der Vorwurf der Motivatoren an die Entscheidungsgremien in Cikembar sei, dass diese durch wenig Investition an der Basis grosse Ergebnisse sehen wollten. So argumentierte Andres in seinem Bericht zu Limbu Sedulun, dass die Arbeit der Motivatoren eine Geldverschwendung sei und dass auf regionaler Ebene viel Sinnvolleres mit dem Geld des Programmes (250'000 US-Dollar, umgerechnet ca. 500'000 CHF für 150 Motivatoren) hätte erreicht werden können:

"Es ist irrig zu glauben, in Limbu Sedulun eine Verbesserung der Lebensbedingungen zu erreichen, die allein darauf beruht, in der Bevölkerung den Glauben in die eigenen Kräfte zu wecken. Denn der Glaube allein bewirkt keine Wunder, wenn die Starthilfe nicht vorhanden ist. Ohne Geld gibt es nun einmal keine Entwicklung, es sei denn wir wären bereit, unsere Kühlschränke gegen Bananen und unsere Medikamente gegen Datteln auszutauschen. Die Verweigerung eines vernünftigen Kapitaleinsatzes an der Basis verunmöglicht zwangsläufig jeden Versuch, der auf eine Verbesserung der Lebensbedingungen der Armen abzielt. Limbu Sedulun würde heute besser dastehen, wenn vor

¹⁵²⁶ ADE HGSt 3587 Andres, Samuel. Bericht über eine Reise nach Südostasien. Vom 18.5.-14.6.1977. Zürich 1977, S. 3.

¹⁵²⁷ Ebd., S. 4.

dreieinhalb Jahren mit massvollen und gezielten Kleinprojekten, wie z.B. Kooperativladen, landwirtschaftliche Anbaugenossenschaften und Kleintierzucht, die Bevölkerung sukzessive von den chinesischen Händlern unabhängig geworden wäre. Solange aber der grösste Teil der Gelder für das Entwicklungszentrum in Cikembar draufgeht und nicht direkt an die Basis gelangt, ist am Motivatoren-Programm nichts 'Revolutionäres' zu entdecken."¹⁵²⁸

Gleichzeitig leitete Andres seine Kritik an den Motivatoren aus seinen Beobachtungen in Limbu Seldun ab. Trotz der Praxis, dass dem Motivator nur ein Teil seines Lohnes ausbezahlt wurde, wohingegen er den Rest sozusagen 'zwangsweise' sparen musste, erhielt der einzelne Motivator noch immer viel mehr Lohn pro Monat als die Dorfbewohner. Damit würde der Anreiz für die Motivatoren, selbst zur Hacke zu greifen, vernichtet. Andres berichtet dazu:

"[Bei] diesem Monatslohn ist kein Motivator gezwungen, selber eine Hacke in die Hand zu nehmen. Gerade hier liegt ein weiteres Problem. Anstatt von seiner Baumbushütte einen kleinen Gemüsegarten anzulegen, sitzt der Motivator auf der Veranda und ärgert sich über den scheinbaren Fatalismus der Leute hier in Limbu Seldulun."¹⁵²⁹

Im Gegenteil zu allen anderen Reiseberichten und Reports ging Andres bei seiner Analyse davon aus, dass die Motivatoren nicht in ihren Dörfern arbeiten würden, denn nur so sei die Lethargie der Dorfbewohner zu verstehen. Denn diese würden anders reagieren, wenn sie sehen würden, was der Motivator in seinem Gemüsegarten ernten konnte. Doch ohne die Vorbildfunktion, argumentierte Andres weiter, würde nie ein Wandel eintreten. Abschliessend beurteilte Andres die Lage in Limbu Sedulun:

"Wer heute - drei Jahre nach dem Eintreffen des ersten Motivators - in Limbu Sedulun nach handfesten Resultaten dieses 'revolutionären Entwicklungsmodells' Umschau hält, der sucht vergeblich. Die Strasse die angelegt wurde (Gotong Royong) verwandelt sich jede Regenzeit in Schlamm, die Freigelegten Felder liegen brach, nicht einmal der Pfarrer (auch als Landwirtschaftsexperte ausgebildet) will sich die Hände schmutzig machen und einen Garten anlegen oder ein Feld bestellen. Auch die Schweine- und Hühnerzucht sei ein Reinfall, denn die Tiere rennen frei herum und zerstören was angepflanzt wird, und das Risiko von Schweinepest etc. wird so gesteigert."¹⁵³⁰

Nach seinem Aufenthalt in Limbu Sedulun führte Andres seine Reise weiter nach Jakarta, wo er beabsichtigte, einige seiner Kritikpunkte direkt mit Lalisang zu besprechen, in der Form eines "[p]artnerschaftlichen Austausch[es] ganz im Zeichen einer gleichwertigen Partnerschaft, in der er als der 'Nehmende' und nicht der 'Gebende'"¹⁵³¹ auftreten wollte. Doch – so schliesst er seinen Bericht – das Gespräch verlief anders als erhofft, denn Lalisang – "ein gestresster Managertyp der seinen Blick auch im Büro hinter einer dunklen Sonnenbrille versteckt"¹⁵³² – hätte kaum Zeit gehabt und sei konkreten Rückfragen ausgewichen.¹⁵³³

¹⁵²⁸ Ebd., S. 6.

¹⁵²⁹ Ebd., S. 4-5.

¹⁵³⁰ Ebd., S. 5.

¹⁵³¹ Ebd., S. 7.

¹⁵³² Ebd., S. 7.

¹⁵³³ Ebd., S. 7.

Auf seinen Bericht folgten – verständlicherweise – verschiedene Reaktionen. Neben den ausführlichen Stellungnahmen von Manfred Drewes und Christoph Zimmermann gab es einen regen Briefwechsel zwischen Mitgliedern des Konsortiums und anderen Organisationen wie etwa EUKUMINDO. In einem dieser Briefe schrieb Roland Dumatheray, ehemaliger Missionar und Mitarbeiter von EUKUMINDO, von seiner Einschätzung des Berichtes an Joachim Fischer und betonte dabei, dass Andres mit seiner ungehaltenen Reaktion gezeigt hätte, dass er nicht wisse, was eine gleichberechtigte Partnerschaft sei. Ausserdem zeuge der Bericht von Andres' vorschnellen Schlussfolgerungen, ohne dass dieser die Situation in Indonesien überblickte.¹⁵³⁴

Drewes formulierte seine Kritik am Bericht vorsichtiger und anerkannte einige von Andres' Punkten, obwohl ihn dessen Polemik störte. Er betonte, dass er Andres' Einschätzung teile, dass die Evaluation der Berichte durch externe Kräfte eine zwingende Voraussetzung für das Gelingen des Projektes sei. Er wies jedoch gleichzeitig darauf hin, dass diesbezüglich ein entsprechender Dialog mit der Leitung des DC und eine gemeinsame Regelung dieses Vorgangs bereits in Arbeit sei. Allerdings, so Drewes, sei eine zu regelmässige Störung der Arbeit der Motivatoren durch externe Besucher ebenfalls nicht wünschenswert, weshalb die jährlichen Evaluationen auf Vertrauensbasis mit der DC-Leitung entstünden und nur alle vier Jahre eine externe Evaluation vorgesehen sei. Nach diesen versöhnlichen Worten zu Beginn seines Briefes fügte Drewes im Weiteren seine Einwände, Nachfragen und Berichtigungen an. So fragt er nach, woher Andres die Idee habe, dass das Motivatorenprogramm ein Starprojekt sei oder dass im Zusammenhang mit diesem von einem 'neuen, revolutionären Entwicklungsmodell' gesprochen worden sei, denn beides bezweifelte Drewes stark. Die Kritik am Motivatorenprogramm sei in den Konsortiumssitzungen beinahe allgegenwärtig und die meisten Budgetkürzungen würden eben dieses Programm betreffen. Ausserdem sei die Aussage, dass mit dem Geld für das Entwicklungszentrum – über 500'000 CHF für 150 Motivatoren – mehr hätte erreicht werden können, eine schlichte Fehlinformation. Er ergänzte:

"Hierbei handelt es sich um eine ausgesprochene Fehlinformation, die bei einem nicht über die Einzelheiten unterrichteten Leser gefährliche Missverständnisse hervorrufen muss. Ich kann mir nicht vorstellen, dass (1) ihnen nicht bekannt ist, welche Funktionen, dass DC neben den Motivatorenprogramm wahrzunehmen hat. Ausserdem sollten Sie berücksichtigen, dass in einem solchen Programm in der ersten Phase überdimensionale Kosten anfallen, die damit zusammenhängen, dass eine auf längere Zeit konzipierte Infrastruktur aufgebaut werden muss. Ich kann einfach nicht glauben, dass ein Projektreferent diese betriebswirtschaftlichen Binsenweisheiten nicht kennt."¹⁵³⁵

Die von Drewes als unmöglich bezeichnete Unwissenheit Andres' zeigte sich jedoch auch in anderen Punkten, die Drewes am eingereichten Reisebericht kritisierte. Dessen Aussage, dass für die Motivatoren in den einzelnen Dörfern kein Geld zur Verfügung stehe, sei falsch, denn der *Village Development*

¹⁵³⁴ ADE HGSt 3587 Brief von Roland Dumatheray (EUKUMINDO) an Joachim Fischer. Bern 13.9.1977, S. 1-2.

¹⁵³⁵ ADE HGSt 3587 Drewes, Manfred. Antwortbrief an Samuel Andres auf dessen Reisebericht von 1977. Stuttgart 13.9.1977, S. 2.

Funds sei eigens hierfür eingerichtet worden, nur wüssten dies noch nicht alle Motivatoren. Weiter informierte er Andres darüber, dass Lalisang seine Sonnenbrille nicht aus Unhöflichkeit, sondern aus gesundheitlichen Gründen aufbehalten würde. Ausserdem sei ein Treffen mit Lalisang sicherlich nicht der Richtige Ort, um Grundsatzdiskussionen auszutragen, denn hierfür würden die Konsortiumssitzungen Raum bieten. All dies, so Drewes, würde Andres wissen, wenn er sich vor seinem Besuch über die Lage in Indonesien und die Diskussionen innerhalb des Konsortiums informiert hätte.¹⁵³⁶

Noch weniger schonend formulierte Christoph Zimmermann seine Einschätzung von Andres' Bericht. Zimmermann arbeitete in der theologischen Ausbildung des lokalen Kirchenpersonals als Verbindungsglied zwischen der Kirche und den Motivatoren. Seine Hauptkritik am Bericht waren dessen fehlendes Vorwissen und die zu schnelle Schlussfolgerung auf der Grundlage zu wenig vertiefter Aussagen. Andres sei lediglich drei Tage in Limbu Sedulun gewesen, wobei einer dieser Tage ein Sonntag war. Ausserdem sei der Zeitpunkt des Besuches besonders unglücklich gewählt gewesen: Erstens sei einzig der neue Motivator Tehe Aron Nduru anwesend gewesen, so dass weder Zimmermann selbst noch Tehes Vorgänger, die mehr über die Entwicklungen in dem Dorf wussten, hätten Auskunft geben können. Zweitens sei ein *fieldworker*, der in Limbu Sedulun gearbeitet hatte, erst vor wenigen Wochen mit einer Tochter eines lokalen Bauers nach Jakarta 'durchgebrannt' und die Bevölkerung machte die Motivatoren für diesen Skandal verantwortlich. Drittens sei durch Zimmermanns Abwesenheit nur ein Student verfügbar gewesen, der den lokalen Dialekt ins Englische übersetzen konnte. Da Andres kein Indonesisch und dieser 'Übersetzer' schlecht Englisch sprach, vermutete Zimmermann, dass viele Aussagen durch Fehlinterpretationen von unklaren Übersetzungen verschärft worden waren.¹⁵³⁷ Nach dieser allgemeinen Einordnung des Berichts reagierte Zimmermann auf dessen einzelnen Aussagen. Als erstes hob er hervor, dass Tehe keine Aussagen zum Programm in diesem spezifischen Dorf mache, sondern Lehren aus Cikembar wiedergebe, was durch seinen erst kurzen Aufenthalt in Limbu Sedulun und seine erst kürzlich beendete Ausbildung zu erklären sei. Die Aussage, dass die Motivatoren nicht arbeiten würden, lehnte Zimmermann ab. Die einzigen Tage, an denen ein Motivator nicht in seinem Garten oder auf dem Feld der Kooperative arbeite, seien Sonntage oder Tage, an denen sie einen Besucher empfangen. Da Andres an einem Wochenende in Limbu Sedulun gewesen sei und nur ein Motivator anwesend war, der ihn betreut hatte, könne Andres diese Tage nicht als exemplarisch für die normalen Arbeitstage eines Motivators ansehen. Weiter kritisierte Zimmermann Andres' Vorschlag, die lokalen Bemühungen durch die Ausbildung lokaler Fachkräfte zu unterstützen. Zimmermann stellte klar, dass es durchaus Jungbauern gebe, die sich für eine Weiterbildung in Cikembar oder einem der neuen Trainingszentren interessieren würden, doch aufgrund der tiefen Bildungsquote in der Region Kalimantan würden nur wenige

¹⁵³⁶ Ebd., S. 1-3.

¹⁵³⁷ ADE HGSt 3587 Zimmermann, Christoph. Bericht zu dem Besuch und dem Bericht von S. Andres (HEKS) zum Motivatorenprogramm in Indonesien 1977. Bern 31.8.1977, S. 1-2.

die Mindestanforderungen für eine solche Ausbildung erfüllen. Die Jugend soweit zu bringen, die Ausbildungen besuchen zu können, sei jedoch der Kern der Arbeit der Motivatoren – und seiner eigenen – in der Region. Aussagen wie diese zeugten davon, dass Andres das Programm der Motivatoren zu isoliert betrachte, als ob es nur ein Teil der Entwicklungsarbeit des DC sei. Um ein ganzheitliches Bild zu erhalten, hätte Andres die Programme des Ansatzes Bildung für Entwicklung sowie die lokalen Trainingszentren der RDC ebenso einbeziehen müssen. Weiter führte Zimmermann aus, dass die 'Paternalismus'-Aussage, welche Andres Hermann Pooroe zuschreibe, nicht auf die Arbeit der Motivatoren gerichtet gewesen sei, sondern auf die Haltung der Zentrale in Jakarta gegenüber den Motivatoren. Diese Kritik habe er selber gegenüber Andres formuliert und sei überrascht, sie nun in dieser Form wiederzufinden. Weiter kritisierte Zimmermann Andres' Aussagen, dass gezielte Investitionen mehr bewirkt hätten als die Arbeit der Motivatoren, da diese 'Finanzspritzen' oft genau die beabsichtigte Eigeninitiative unterbinden würden: Wenn Entwicklung nur von aussen herangetragen würde, fördere sie das Selbstbewusstsein der Gemeindemitglieder nicht. Die von den Motivatoren beantragte finanzielle Unterstützung für einzelne Projekte werde ausserdem von Jakarta normalerweise akzeptiert, allerdings sei es oft schwierig, die Gelder oder Waren in die Einsatzregion zu bringen. Er widersprach auch der Aussage, dass alle Motivatoren der 'städtischen Elite' angehören würden, denn gerade in Kalimantan sei ein Grossteil der eingesetzten Motivatoren aus ruralen Regionen Sulawesi oder Sumatras.¹⁵³⁸ Zimmermann ergänzte seinen Bericht zum Besuch von Andres mit einer finalen Einschätzung:

"Mir scheint Andres habe Augen und Ohren in Limbu Sedulun zu wenig geöffnet. Seine Erklärungen zum Einkommen des Motivators und der Bevölkerung sind ahnungsloses Zahlenspiel und seine Einschätzung der getanen Arbeit falsch.

Jedes Mitglied der CU pflanzt auf gemeinsamen Beschluss hin jeden Monat mindestens zwei Kokospalmen, 5 Bananen und 10 Ananas. (...). Die Dorfstrasse ist nicht Resultat 'mühsamer Kollektivarbeit', sondern der Zusammenarbeit mit der Forstabteilung der Regierung zu verdanken, die ihren Trax zur Verfügung gestellt hat. Im Übrigen wird jede Dorfstrasse Ost-Kalimantans bei Regen glitschig – Schlamm aber gibt's in Limbu Sedulun nur im Nassreisfeld. [...] Seit dem Eintreffen des ersten Motivators hat das Dorf 30 ha Sawah (Nassreisfeld) aus primärem Urwald erschlossen. Wer solche Er-rungenschaften 'vergeblich sucht' muss blind oder taub sein (auch wenn es noch drei Jahre dauern wird, bis die Riesenstämme vermodert sind und die Sawah richtig bewässert werden kann)."¹⁵³⁹

Das zentrale Problem des Paternalismus gegenüber den Motivatoren, so Zimmermann,, sei die Weigerung der Zentrale in Jakarta, die Leitung der Programme an die einzelnen Regionen abzugeben. Dies habe er Andres gegenüber deutlich zur Sprache gebracht, als sie sich an einer Konferenz trafen. Zimmermann ergänzte:

"Manche Probleme werden - mit oder ohne Wissen und Einwilligung des DC Jakarta - intern mit der Kirchenleitung und mir gelöst. Ich habe etwa beim letzten Reisbefall die nötigen Insektizide besorgt etc. – das Problem bleibt aber eines da wo die Motivatoren nicht einen reichen Missionar oder eine Reiche Kirche zur Seite haben um die benötigten Mittel zu kaufen – und ausserdem bemühe sich

¹⁵³⁸ Ebd., S. 2-5.

¹⁵³⁹ Ebd., S. 2-3.

sowohl DC, wie auch die lokalen Kirchen um eine bessere Kommunikation zwischen den einzelnen Motivatoren."¹⁵⁴⁰

Zimmermann räumte allerdings ein, dass die Probleme und Auseinandersetzungen zwischen den Lokalkirchen und den Motivatoren viel intensiver seien, als das DC in Jakarta ahne oder wahrhaben wolle. Er beendet seine Rückmeldung mit folgender Stellungnahme:

"Die Problematik von Dharma Cipta erlebe ich täglich und versuche laufend mit den Motivatoren zusammen ihre und meine Konzepte zu revidieren. Nach intensiven und ziemlich heftigen Auseinandersetzungen mit der Leitung von DC hege ich zur Genüge Zweifel an gewissen Kadern und ihren Praktiken. Wenn DC 'vielgepriesen' wird, dann jedenfalls nicht von mir. Idee und Grundkonzept des Motivatorenprogramms aber bleibt so gut, dass es sich lohnt es sehr aufmerksam zu verfolgen und zu verbessern.

Allerdings verbietet sich dann von selbst, in wenigen Tagen sich ein Bild vom Ganzen zu konstruieren und auf so schmaler Basis zu urteilen.

Andres teilt nach meinem Empfangen s c h u l m e i s t e r l i c h Zensuren und Ratschläge aus, die niemandem helfen werden, weil sie auf 'zweitäggem' Fehlurteil fussen.[Hervorhebung im Original]."¹⁵⁴¹

Bereits diese wenigen Reaktionen auf einen einzelnen Bericht zeigen, wie eng die Einschätzung des Motivatorenprogrammes mit der eigenen Perspektive der Berichterstatter zusammenhing. Zimmermann beschäftigte sich seit Jahren direkt mit der Region und konnte Entwicklungen erkennen, die Andres in seiner Momentaufnahme der Situation nicht nachvollziehen konnte. Die Einschätzung Drewes' hingegen ist deutlich von seiner eigenen Arbeit im Konsortium geprägt und wiederholt viele Inhalte der Diskussionen innerhalb dieses Gremiums. Sowohl Zimmermann als auch Drewes berücksichtigen dabei die Möglichkeit zu wenig, dass Andres in einigen Punkten durchaus recht haben könnte, da sie selber in die Dorfentwicklungsmassnahmen eingebunden waren. Die Ausbildung der Motivatoren machte sie durchaus zu einer Art lokalem Experten und unter Berücksichtigung der oben diskutierten Beispiele ist die paternalistische Haltung einiger Motivatoren gegenüber 'ihren Dörfern' nicht wegzureden. Die Reiseberichte von Marten de Vries oder Wolfgang Schmidt müssen durch ihre enge Beteiligung am Programm entsprechend eingeordnet werden. Die Beurteilung von 'Entwicklungserfolgen' waren wie gezeigt stets eine Momentaufnahme und meist abhängig von ihrer Sichtweise und ihrer eigenen Rolle im Programm. Diejenigen, die eine Einschätzung abgeben könnten, wären möglicherweise die heutigen Bewohner dieser Dörfer.

4. Zwischenfazit: Development-broker für die CCPD oder DGI/PGI?

In dieser letzten Zwischenkonklusion sollen die Kernfragen zur dritten Teilfrage beantwortet werden. In diesem Forschungsteil wurde ein konkretes Programm des indonesischen Kirchenrates – das Dorfentwicklungsprogramm – genauer analysiert, welches international diskutiert wurde und als Vorbild für andere *Community Development*-Ansätze galt. Anhand des Fallbeispiels wurde genauer untersucht, wie

¹⁵⁴⁰ Ebd., S. 7.

¹⁵⁴¹ Ebd., S. 7-8.

die christlichen Ansätze in die Dorfentwicklung einfließen und welche Konzepte am Ende in den Dörfern realisiert werden konnten. Dabei soll in einem letzten Schritt aus den Plänen der Dorfentwicklung und den entsprechenden Reporten herausgearbeitet werden, welche Intentionen bestimmten Projekten zugrunde lagen und ob theoretische Ansätze wie Partizipation, Primat der Armen oder die *Pancasila* mit eingebunden wurden oder ob diese bei der Übersetzung in konkrete Projektideen verloren gingen.

Die Arbeit der Motivatoren – und im Grunde die gesamte gezielte Entwicklungspolitik des indonesischen Kirchenrates – begann auf Initiative der CCPD. Dessen Grundhaltungen und Entwicklungsansätze spiegelten sich bereits in den Anfängen der Dorfentwicklung wider. Bis zur Umstrukturierung der Entwicklungsabteilungen 1980 finden sich deutliche Parallelen zwischen der Diskussion innerhalb des DC und der CCPD. Fraglich ist jedoch, inwieweit diese in die eigentliche Entwicklungsarbeit des DC durchdrangen. Die Ausbildung der Motivatoren in Cikembar schloss die Grundsätze der CCPD und insbesondere die Theorie der Kirche der Armen mit ein. Sie formte die Motivatoren zu einem Prototyp eines *development brokers*, ausgerüstet mit den nötigen Fähigkeiten für die Arbeit in den einzelnen Dörfern. Schwerpunkte der Funktion der Motivatoren war die Implementierung von Entwicklungsansätzen, die auf den normativen Prinzipien der Partizipation, Gerechtigkeit und dem Primat der Armen basierten. Durch die Motivatoren wurden diese Ansätze in die kleinen Kirchen und in die lokale Entwicklungsdiskussion getragen. Auch am wichtigen Workshop "Together through the wilderness" im Oktober 1976 waren die Einflüsse der CCPD deutlich zu spüren.

Durch die Umstrukturierungen des indonesischen Kirchenrates 1975 und 1980 und dem Beginn des Entwicklungsprogrammes unter PARPEM wurde das Dorfentwicklungsprogramm zunehmend institutionalisiert und die Möglichkeit der Motivatoren, in den Dörfern eigenständige Entscheidungen zu treffen, eingeschränkt. Gleichzeitig fand durch die Professionalisierung eine Aufwertung der Einsatzkräfte statt, diese wurden dadurch zunehmend als Autorität in spezifischen Gebieten akzeptiert. Die ersten Motivatoren wurden nicht gezielt auf die jeweiligen Problemstellungen an ihren Einsatzorten vorbereitet. Die Lehrpläne wurden jedoch rasch angepasst und die nachfolgenden Teilnehmer wurden bereits nach ihrem Können in die jeweiligen Ausbildungsgänge – zum *fieldworker*, Motivator oder *pioneer farmer* – eingeteilt. Trotz dieser Anpassungen blieb die Ausbildung weiterhin zu unspezifisch und war ungenügend auf die Einsatzregion abgestimmt. Durch die zunehmende Regionalisierung und die Einführung neuer Lehrpläne versuchten die Verantwortlichen, die Motivatoren gezielter vorzubereiten. Alle Motivatoren wurden besser auf ihre Einsatzregion und ihre spezifische Aufgabe vorbereitet und es gab neu auch Motivatoren für bestimmte Einzelaufgaben. So wurden die Gesundheitsmotivatoren, Transmigrationsmotivatoren und die Motivatoren für die urbanen Gemeinschaften gezielt für eine bestimmte Aufgabe ausgebildet.

Der Einfluss der CCPD und des Konsortiums auf die eigentliche Entwicklungsarbeit in den Dörfern wurde immer schwächer und bestand weitgehend nur noch aus finanzieller Unterstützung. Grund für den

schwindenden Einfluss war nicht zuletzt das steigende Selbstbewusstsein der Verantwortlichen in der Entwicklungsplanung des DC. Sie nahmen zunehmend ihre eigene Rolle als *development broker* wahr und arbeiteten eigene Ansätze heraus. Die Bereitschaft der Geberorganisationen, den indonesischen Kirchenrat weiter zu unterstützen, beruhte nicht zuletzt auf den positiven Rückmeldungen aus den Dörfern und den Reiseberichten von Mitarbeitern ihrer eigenen Organisationen, welche die Entwicklungsarbeit des Kirchenrates in Indonesien bereits über eine längere Zeitspanne begleitet hatten. Der Bericht von Samuel Andres zeigte jedoch, dass diese positive Beurteilung durch Vertreter der Geberorganisationen wie Schmid, Slob, Drewes oder Grundert nicht zuletzt von der eigenen Beteiligung an den Programmen herrührten. Hier übernahmen auch diese Vertreter eine Rolle als *development broker*, da sie sich für die lokalen Einsätze stark machten und in ihren eigenen Organisationen für die Unterstützung ebendieser plädierten. So bewertete etwa Ulrich Grundert bei seinem offiziellen Besuch als Leiter der Asienabteilung von Brot für die Welt in Indonesien 1976 das Motivatorenprogramm äusserst positiv und bestätigte die weitere Unterstützung für das Programm. Nur wenige Jahre später berichtete Joachim Fischer, der neu als Kontakt für Asien bei der Organisation Brot für die Welt arbeitete, weit kritischer über dasselbe Projekt. Er hatte in seiner bisherigen Arbeit weit weniger mit dem Ansatz der Motivatoren zu tun gehabt und war entsprechend weniger involviert. Er formulierte seine Bewertung neutraler als Grundert, der das Programm bereits mehrere Jahre mitaufgebaut hatte. Fischer stellte die Effizienz der Motivatorenprogramme infrage, lehnte die Finanzierung von Transmigrationsprogrammen vehement ab und forderte einen klaren Strukturwechsel. Trotz dieser massgeblichen Kritik von Fischer blieb Brot für die Welt weiter im Konsortium involviert. Zu hoch wurde das gemeinsam Erreichte und die Pionierhaftigkeit des Konsortiums geschätzt.

Bei genauerer Analyse der eigentlichen Arbeit der Motivatoren in den Dörfern bleibt nur wenig vom Kampf für Gerechtigkeit an der Seite der Armen oder von den hochgelobten partizipativen Ansätzen des DC und deren vorbildlichen Einbindung der lokalen Bevölkerung übrig. Sicher beabsichtigten viele Motivatoren, die lokalen Gemeinschaften einzubinden, und sie berücksichtigten lokale Traditionen und Umstände stärker als die grossen staatlichen Förderprogramme, doch fungierten sie weithin als Einbahn-Entwicklungs-Broker. Sie vermochten die Ansätze und Gründe für einen bestimmten Entwicklungsschritt besser in die Traditionen einer Dorfgemeinschaft zu integrieren als andere, doch blieb die Auswahl der einzelnen Projekte eine unidirektionale Entscheidungsfindung. Eine Dorfgemeinschaft sollte sich an der neuen Landwirtschaft beteiligen und die neuen Techniken aus eigenem Antrieb heraus einbinden. Zwar boten die Dorfentwicklungsprogramme bereits durch diesen Grundsatz mehr Möglichkeiten zur Partizipation – insbesondere, weil der Experte, mit welchem die konkrete Realisierung geplant werden sollte, vor Ort war und nicht in einer weit entfernten Zentrale sass. Gleichzeitig war aber klar, dass die Weiterfinanzierung des Programmes direkt vom Erfolg des Dorfes abhing. Ein Erfolg, welcher nach von aussen festgesetzten Kriterien gemessen wurde: wirtschaftlicher Aufschwung, Sesshaftigkeit

und Sicherung der Ernährung. Die lokalen Gemeinschaften wurden weder gefragt, ob sie diesen Wandel begrüßen würden, noch, ob sie ihre eigenen Traditionen dafür aufgeben wollten. Die einzelnen Ansätze wurden zudem nicht mit der Dorfgemeinschaft diskutiert. Diese legte der Motivator fest, der durch seine Einschätzung der Lage bestimmte, welche Schritte in einem Dorf die sinnvollsten wären. In einer ersten Phase – jener, in der ein Motivator nur die Umstände in dem Dorf beobachten und daraus ableiten sollte, welche Ansätze hier sinnvoll umzusetzen wären – wäre eine engere Kooperation mit der Dorfgemeinschaft nötig gewesen, um näher an die Idealvorstellung von Partizipation heranzukommen. Durch diese Trennung blieben die Motivatoren eher lokale Agenten eines nationalen Entwicklungsplanes als *development broker* im eigentlichen Sinne. Bezüglich der Entwicklungsansätze und -ziele fand keine – oder nur eine indirekte – Koordination mit der lokalen Bevölkerung statt. Diese fehlende Einbindung in die Gemeinschaften kann ebenso wenig durch den Einwand entkräftet werden, dass Motivatoren nur in Dörfer geschickt würden, wenn diese konkret den Wunsch nach Unterstützung geäußert hatten. Zum einen zeigte sich am Beispiel Nias, wie wenig die lokalen Kirchen mit der Bevölkerung der Region verbunden waren, und zum anderen wurde es mit der Zeit zu einer Frage des Prestiges, über wie viele Motivatoren eine Gemeinde oder Region verfügte. Allerdings blieben die Motivatorenprogramme einer der wenigen Versuche, die Partizipation der Gemeinden zu ermöglichen und in einzelnen Fällen vermochte ein besonders geschickter Motivator die Arbeit so aufzubauen, dass die Dorfgemeinschaft selbst tatsächlich Entscheidungsträger wurde.

Trotzdem blieb nur wenig von den Ansätzen der JPSS oder der integralen Entwicklung als Vorläufer der nachhaltigen Entwicklungsansätze im Dorfentwicklungsprogramm. Die drei Ebenen Soziales – Wirtschaft – Ökologie wurden zwar alle auf die eine oder andere Art eingebunden. Die weiter bestehende modernisierungstheoretische Interpretation von Erfolg als wirtschaftlicher Aufschwung priorisierte diesen jedoch deutlich. Auch die direkte Partizipation und die Übernahme der *development broker*-Rolle durch die Motivatoren blieb kaum mehr als ein offener Wunsch.

Ein Beispiel für den Einbezug der Aspekte der Umwelt und Ökologie waren die Sickergruben für Abwasser von Färbemitteln, wie sie 1986 in Capkala¹⁵⁴² eingeführt wurden. Dort sollte das lokale Handwerk gefördert werden, insbesondere das Färben von Webstoffen. Um unabhängig von Lieferanten zu werden, wurde eine kleine Anlage zum Einfärben der Stoffe aufgebaut. Dabei wurden Sickergruben eingerichtet, in denen die chemischen Stoffe aus dem abfließenden Wasser gefiltert werden sollten. Weitere Beispiele waren die Stromerzeugung durch Kleinwasserturbinen in Süd- und Südost-Sulawesi und die Einführung der nachhaltigen Anbauweise nach dem Prinzip des *Mata Hari* in Regionen, in denen diese Technik zuvor unbekannt war. Die Kurse zur Umwelthygiene und ein Verbot der Brandrodung waren ebenso Teil der Umweltstrategie der Motivatoren. Gezielt wurde die Umweltpolitik insbesondere ab

¹⁵⁴² ANI PGI 184 258 PGI/PARPEM. Progress Report: Development Programme of PGI/PARPEM Juli-Dezember 1986. Jakarta März 1987, S. 9-10.

1986 von den Urban-Motivatoren in den Städten gefördert oder von Programmen wie dem Recycling-Projekt in Jakarta¹⁵⁴³. Die Integration von Umweltfragen war jedoch oft eher Nebeneffekt oder Verkaufsstrategie als wirklicher Kern der Arbeit.

Während in der Umsetzung in den Dörfern – wie oben angesprochen – nur wenig von den Ideen der Kirche der Armen zu finden war, wurde der Ansatz des Primats der Armen in die Auswahl der einzelnen Dörfer einbezogen. Die Auswahl der Dörfer basierte – zuerst stark, später etwas weniger – auf den Grundlagen der Kirche der Armen und der Überzeugung, den Ärmsten zuerst helfen zu müssen. Ausgewählt wurden dabei vor allem solche Dörfer, die ohne gezielte Förderung keine Chance hatten, den Anschluss an den wirtschaftlichen Aufschwung Indonesiens zu schaffen. Die Motivatoren sollten als *development broker* in den jeweiligen Dörfern leben und so im Sinne der Kirche der Armen das harte Leben mit ihren Gemeinden teilen – wenn auch im Unterschied zum Glaubenssatz der Kirche der Armen diese Entbehrungen keine Grundhaltung, sondern viel mehr ein vorübergehendes Opfer waren.

Obwohl die Führungsebene die Ansätze der JPSS predigte, wurden stetig mehr Programme lanciert, deren Ziel einzig auf wirtschaftlichen Aufschwung ausgerichtet war. Durch die zunehmende Abhängigkeit der Motivatoren von den positiven Berichten – ein Dorf wurde nur selten weiter unterstützt, wenn kein Wandel erreicht wurde – schwanden auch deren Möglichkeiten, um die Entwicklung nach den Wünschen der lokalen Bevölkerung zu steuern. Sie wurden also zunehmend in ihrer Rolle als Vermittler – oder *development broker* – eingeschränkt und mussten sich als Stellvertreter der Planungsbüros in Jakarta etablieren. Trotz einzelner Versuche, sich für die Gerechtigkeit in den Dörfern einzusetzen – z.B. durch Berichte über ungerechte Fronarbeit für die Regierung in den Dörfern oder durch die öffentliche Verurteilung des Vertreibens lokaler Bauern für Plantagenbetriebe – war dies kein Kernziel der Bemühungen. Diese bestanden im gesamten Dorfentwicklungsprogramm weiterhin in den Bemühungen, die Dorfgemeinschaften zu modernisieren und einzubinden in eine auf Produktion und Gewinn ausgerichtete Wirtschaftsstruktur. Die neuen Technologien, die Ausbildungs- und Weiterbildungskurse sowie die Durchsetzung effizienter Anbautechniken folgten alle vornehmlich diesem Ziel. Die weitere finanzielle Unterstützung hing vom Nutzen für die Wirtschaft der Region ab und die Auswahl der Kursteilnehmer erfolgte nach einem Effizienzsystem. Wer in der kürzesten Zeit möglichst viel Neues lernen konnte, wurde gefördert und für Weiterbildungen wurden jene Motivatoren vorgeschlagen, die ihre Dörfer erfolgreich – nach den obengenannten Kriterien – beeinflussen konnten. Entsprechend wenig setzten sich die Motivatoren – wie es sich für *development broker* im Verständnis von Mosse und Lewis gehört – für die Interessen der lokalen Gemeinschaften ein.

¹⁵⁴³ HUA ICCO 289 387 Brouwer, Arie. "Bina Usaha" – Recycling Project. Zeist Oktober 1984.

F Konklusion

Während Choanseng Song 1970 bereits bemerkte, dass das Wort Entwicklung neu als eine "magische Formel für alles"¹⁵⁴⁴ verwendet werde, gelangten andere erst viel später zur Erkenntnis, dass Entwicklung nicht wie durch Zauberhand nach Plan funktioniert. In einer Randnotiz kommentierte Wolfgang Schmidt einen Text Simatupangs von 1985 zum Thema 'Herausforderungen der Zukunft für die Entwicklungsarbeit des indonesischen Kirchenrates' mit den Worten: "Yesterdays it was development - today it is magic".¹⁵⁴⁵ In beiden Aussagen schwingt eine gewisse Resignation mit, denn die Erkenntnis, dass nicht allein durch Entwicklungsmassnahmen – so gut durchdacht sie auch sein mögen – alle Probleme in Zusammenhang mit Armut gelöst werden können, musste erst verdaut werden. Dazu kam auch die Herausforderung, die angestrebte Politik der kleinen Schritte zu erklären, sowohl gegenüber den betroffenen Gemeinschaften – diese wollten einen schnellen Fortschritt sehen, ohne die nötige Zeit zu investieren, um diesen auch vorzubereiten – als auch gegenüber den Geberorganisationen. Letztere gewichteten das Erreichen von möglichst vielen Zielen oft höher als das Bewirken langfristiger Veränderungen.¹⁵⁴⁶

Insgesamt scheint die Entwicklungspolitik viel mit der Erstaufführung eines nicht erlernten Zaubertricks – ausgeführt von einem ungeübten Zauberkünstler vor einem kritischen Publikum – gemeinsam zu haben. Gelingt der Trick, ist sowohl dem Künstler als auch den Zuschauern unklar, wie es funktioniert hat. Misslingt ein Trick, sehen die Zuschauer dies sofort und weisen den Zauberkünstler auf den offensichtlichen Fehler hin – allerdings ohne zu sehen, ob der letzte und entscheidende Fehler der eigentliche Ursprung des Scheiterns war. Gelingt ein Trick nicht, muss der Zauberkünstler versuchen, begangene Fehler zu finden und zu beheben, was jedoch schwierig ist, wenn der Künstler selber nicht genau weiss, wie ein Trick funktioniert bzw. wie das gewünschte Resultat zu erreichen wäre. Ähnlich scheint es mit der Umsetzung von entwicklungspolitischen Theorien in realisierbare Projekte zu sein. Die vorliegende Arbeit beabsichtigte, diesen Übersetzungsschwierigkeiten zwischen der Theorie und der Umsetzung vor Ort nachzugehen und einen Blick in die *black-box* – in die Magie der Entwicklung – zu werfen.

Nachdem in den einzelnen Kapiteln dieser Arbeit die drei anfangs eingeführten Fragekomplexe bearbeitet wurden, sollen hier nun die wichtigsten Zusammenhänge nochmals aufgezeigt werden. Es geht also

¹⁵⁴⁴ WCC 4202.066 Song, Choanseng. Development: Christian Dilemma and Responsibility. Beitrag zu der Asian Ecumenical Conference for Development (EACC und SODEPAX) in Tokyo vom 14.-22.7.1970. Vortrag gehalten am: 18.7.1970, S. 1.

¹⁵⁴⁵ Notizen zum Text: ANI PGI 184 258 Simatupang T.B. The Challenges and Tasks faced in the Churches Participation in Development in Indonesia in the second part of the eighties towards the end of this century. Eröffnungsrede: PGI-Konsortium Meeting, Parapat 15.-19.6.1985. Parapat Juni 1985.

¹⁵⁴⁶ Aussage von Abdiel Tantias, einem Mitarbeiter der heutigen Entwicklungsabteilung des PGI – Gespräch vom 12.08.2015.

darum zu zeigen, wie viel von der Nachhaltigkeitsdebatte innerhalb des WCC in die Entwicklungskonzepte einfluss, was davon in den einzelnen Entwicklungsideen der Entwicklungsabteilungen des indonesischen Kirchenrates ankam und wie es in den Dorfentwicklungsprogrammen umgesetzt wurde. Die vorliegende Arbeit schliesst damit einen Teil dieser Lücke im Bereich der nachhaltigen Entwicklung, indem sie den entwicklungspolitischen Diskurs nicht nur im Nukleus der Entwicklungsorganisationen der Geberländer oder in der UNO betrachtet, sondern auch den Diskurs in externen Institutionen miteinbezieht. Auch wenn die Entscheide innerhalb von Organisationen wie der UNO und den Entwicklungsorganisationen der Geberländer sicherlich die globale Diskussion beherrschten, wurde deren Verständnis von Entwicklung als umfassende Lösung für alle sozio-ökonomischen Probleme nicht blind kopiert. Sowohl der WCC als auch der indonesische Kirchenrat entwickelten eigene Ansätze und brachten diese in die Diskussion mit ein. Damit fungierten beide als *development broker* für die jeweils eigenen Entwicklungsansätze und obwohl sie die Diskussion der UNO und der staatlichen Entwicklungsorganisationen reflektierten und in die internen Diskussionen einbezogen, übernahmen sie deren Ansätze nicht komplett. In der Rolle als Vermittler zwischen säkularen Ansätzen und der christlichen Entwicklungsideen produzierten sowohl der WCC als auch der indonesische Kirchenrat – bzw. deren jeweiligen Entwicklungsabteilungen – eigene Ansätze, Konzepte und Programme. Aufgrund der Struktur des WCC und der damit verbundenen Möglichkeit der Einflussnahme konnten die Kirchen aus den Entwicklungsregionen ihre Rolle als Broker für die eigenen Ansätze deutlicher übernehmen als innerhalb der von den Industrienationen dominierten Entwicklungsorganisationen wie dem IWF, der Weltbank oder der UNO. Anders als in vielen säkularen Entwicklungsprogrammen und -ansätzen fand somit innerhalb der Kirchenräte eine stärkere Anpassung an lokale Traditionen, Bedürfnisse und Konzepte statt. Bei der Analyse in den vorangegangenen Forschungskapiteln konnte deutlich herausgearbeitet werden, dass die Diskussionen zu theoretischen Entwicklungskonzepten des WCC in Indonesien zwar reflektiert wurden, die pragmatische Lösungsfindung jedoch stärker von machtpolitischen Interessen und lokalen Voraussetzungen geprägt war. Die Entwicklungsideen, die innerhalb des indonesischen Kirchenrates diskutiert wurden, waren eindeutig weniger von Idealismus und politischer Theorie geprägt als etwa die ideologisch aufgeladenen Konzepte der CCPD.

Wie weiter oben gezeigt, spielten dabei verschiedene Verknüpfungen eine zentrale Rolle. Der Einfluss der befreiungstheologischen Interpretationen von Entwicklungspolitik innerhalb des WCC wurde durch die Dekolonialisierungsdebatte und der daraus entstandenen Dependenztheorie ermöglicht. Dies führte innerhalb des WCC zu Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Abteilungen, welche in unterschiedlichem Masse von den neuen Denkansätzen ideologisiert wurden. Wie in der säkularen Entwicklungsdiskussion im Rahmen des Brundtland-Bericht spielten auch in den Konzepten innerhalb des WCC die verschiedenen Prinzipien der Nachhaltigkeit eine Rolle. Insbesondere die Abteilung Kirche und Gesellschaft

legte in ihren Ansätzen viel Wert auf Umweltschutz und nachhaltigen Umgang mit Ressourcen. Die sozialen Aspekte der Nachhaltigkeitsdebatte wurden bereits früh in den Abteilungen von SODEPAX einbezogen und später auch von der CCPD übernommen. Durch die Entwicklung des neuen Leitbildes JPIC wurden die einzelnen Aspekte der Nachhaltigkeit eng verknüpft. Die Verbindung der Felder Umweltschutz, nachhaltiger Ressourcenverbrauch und soziale Nachhaltigkeit im Rahmen des neuen Leitbildes JPIC entstand zeitgleich mit der Diskussion rund um den Brundtland-Bericht und reflektierte wiederum die säkulare Diskussion der damaligen Entwicklungsstrategien.¹⁵⁴⁷

Trotz der nicht wegzudiskutierenden Kontrolle der WCC-Zentrale in Europa lässt sich der starke Einfluss der ehemaligen Kolonialgebiete und der Jungen Kirchen nachweisen. Innerhalb der diversen Diskussionen innerhalb des WCC spielten verschiedene Kirchen eine prägende Rolle. So auch etwa die asiatischen Kirchen mit ihrem Mittelweg der «Einheit trotz Vielheit». Durch gemeinsame Tagungen und Diskussionen entstanden aber auch im Bereich der Entwicklungspolitik enge Verknüpfungen und gerade die CCPD mit dem starken Ansatz des Primats des Armen förderte den Einfluss der Empfängerländer auf die einzelnen Entwicklungsansätze. Durch den Ansatz, Partnerorganisationen in den einzelnen Regionen zu gründen und dadurch die lokalen Kräfte in der Umsetzung vor Ort mit einzubeziehen – sowohl in Projektförderung als auch in der Entwicklung eigener Ansätze – konnte die CCPD das erreichen, woran viele säkulare Entwicklungsprojekte scheiterten. Ihre Ansätze wurden von den Menschen vor Ort geprägt und damit oft auch von der Bevölkerung akzeptiert. Die vorliegende Untersuchung zeigt jedoch, dass diese Ideen nicht immer so ankamen wie gewünscht. Zudem ist auch ersichtlich, dass diese Offenheit gegenüber lokalen Ideen in gewissen Aspekten auch eingeschränkt blieb. In Theorie wurden die einzelnen Partner dazu angehalten, eigene Ansätze zu entwickeln und sich für die Entwicklung im eigenen Land einzusetzen. In der Praxis bedeutete dies aber nicht eine völlige Freiheit, sondern eine Konzentration auf die Ansätze und Ideen der CCPD und – wie etwa im Falle Indonesiens – keine allzu enge Kooperation mit der lokalen Regierung, insbesondere wenn diese nicht nach den Ansätzen des Primats der Armen vorging. Die regionalen Partner waren also im Grunde nur so frei in der eigenen Entwicklung, wie sie den Ansätzen der CCPD entgegenkamen. Dies führte gerade im Falle Indonesiens auch immer wieder zu Spannungen zwischen der CCPD und den lokalen Kräften.

Simatupang betonte 1985 in seiner Eröffnungsrede einer Tagung in Parapat: "We [die Konsortiumsmitglieder, Anm. d. Verf.] must try to overcome the temptation to adopt a simplistic, heroic and radical stance."¹⁵⁴⁸ Damit forderte er die Vertretungen aus der CCPD, Brot für die Welt und der ICCO auf, die

¹⁵⁴⁷ Siehe dazu auch: Kapitel C 7

Zwischenfazit: Eine christliche Dimension der Nachhaltigkeit?

¹⁵⁴⁸ ANI PGI 184 258 Simatupang T.B. The Challenges and Tasks faced in the Churches Participation in Development in Indonesia in the second part of the eighties towards the end of this century. Eröffnungsrede: PGI-Konsortium Meeting, Parapat 15.-19.6.1985. Parapat Juni 1985, S. 4.

idealistische Entwicklungspolitik der Vergangenheit durch eine neue, pragmatische zu ersetzen. Es sei notwendig, dass Entwicklungsprogramme den lokalen Realitäten angepasst und nicht von einer Idealvorstellung bestimmt würden. Gleichzeitig sollten die Geberorganisationen aufhören, von der Entwicklungsarbeit des indonesischen Kirchenrates Wunder zu erwarten und stattdessen die Arbeit im Feld realistisch einordnen, denn wie Simatupang klarstellte: "We are no magicians."¹⁵⁴⁹ Um zurück auf das Bild des Zaubertricks zu kommen, betonte Simatupang hier also, dass auch wenn die Organisationen im Publikum einen offensichtlichen Fehler im Trick zu erkennen glaubten, dies nicht bedeutet, dass sie es besser wussten als der Zauberkünstler. Übersetzt auf die Ebene der Entwicklungspolitik wies Simatupang also darauf hin, dass die Organisationen die Lage in Indonesien weniger gut kannten als die zuständigen Personen. Er agierte als Vertreter der indonesischen Entwicklungsansätze und machte die Vertreter der Geberorganisationen – ganz im Sinne der Partizipation nach der Vorstellung der ICCO – darauf aufmerksam, dass sie die Eigenständigkeit der Entwicklungsabteilungen des indonesischen Kirchenrates respektieren müssten. Gleichzeitig sprach er auch auf die Gefahr an, dass der Zauberkünstler zu stark von seinem Publikum kontrolliert werden könnte, da dieses den Trick ja ebenso wenig kennt und zudem weiter weg sitzt. Auch wenn sich die Entwicklungseinheiten des indonesischen Kirchenrates darum bemühten, ihre Interessen innerhalb des Konsortiums einzubringen, blieb das Machtgefälle zwischen den Geberorganisationen und den lokalen Akteuren bestehen. Selbst in einer Kooperationsform wie dem Konsortium, das mit dem Ziel eines egalitären Austausches gegründet wurde, blieb der beabsichtigte Austausch auf Augenhöhe eher Wunschdenken als Realität. Die Arbeit des indonesischen Kirchenrates sei also nicht zuletzt durch die Kontrolle innerhalb des Konsortiums zu stark eingeschränkt gewesen. Denn ohne eine gewisse Autonomie und ungebundene Hände sei der Zauberer nicht fähig, den Trick sauber auszuführen und damit sein Publikum zu begeistern.

In einigen Punkten vermochte sich etwa das DC durchaus gegen andere Meinungen im Konsortium durchzusetzen – gestärkt durch den Rückhalt innerhalb der CCPD. Als jedoch die einzelnen Entwicklungsabteilungen stärker in den indonesischen Kirchenrat eingebunden wurden, zog sich die CCPD zurück. Die von den Entwicklungsabteilungen des indonesischen Kirchenrates entworfenen Programme basierten – zumindest theoretisch – weiter auf den Grundsätzen der JPSS, doch die politische Haltung des indonesischen Kirchenrates und die fehlende Begeisterung für die Revolution an der Seite der Armen wurde von der CCPD zunehmend kritisiert. Diese Kritik führte auch dazu, dass die Unterstützung innerhalb des Konsortiums für die indonesischen Entwicklungsansätze schwand. Eine der wenigen Organisationen, welche den Kerngedanken der Ökumene langfristig vertrat, ohne die Handlungsfreiheit der lokalen Kräfte einengen zu wollen, war EUKUMINDO. Die Verantwortlichen von EUKOMINDO kritisierten die Haltung des indonesischen Kirchenrates in gewissen Aspekten durchaus, zeigten jedoch

¹⁵⁴⁹ Ebd., S. 8.

mehr Verständnis für interne Entscheide als andere Institutionen. Ein Beispiel hierfür ist etwa die Problematik der Abschiedsgelder nach der Vollversammlung in Ambon 1984.¹⁵⁵⁰ EUKUMINDO forderte zwar, ebenso wie alle andern Organisationen, eine Erklärung woher dieses Geld kam, respektierte jedoch die Entscheidung der Führungskräfte des indonesischen Kirchenrates, dass dies eine interne Angelegenheit sei. Auch wenn diese Haltung aufgrund der bekannten Korruptionsfälle innerhalb indonesischer Organisationen vielleicht als naiv angesehen werden kann, ist es zumindest eine Anerkennung des indonesischen Kirchenrates als eigenständige Organisation, die nicht alle Entscheide und Massnahmen von anderen Organisationen abhängig machen musste. EUKUMINDO war nur als beobachtende Instanz im Konsortium und beteiligte sich nicht im selben Mass an Entwicklungsaktivitäten wie etwa die ICCO. Vielleicht erklärt sich hieraus auch die tolerantere Haltung gegenüber den Ablösesummen, da EUKUMINDO die Kontrolle über die Projektfinanzierung in Indonesien bereits früher abgegeben hatte.

Die Auseinandersetzung wegen den Ablösegeldern betraf die Entwicklungsdiskussion nur am Rande, doch durch diese Erfahrung wurde der Umgang mit PARPEM deutlich härter als noch zuvor. Durch die Zusammenlegung von PELPEM und dem DC wurde zudem der Einfluss des Konsortiums geschwächt. Bisher waren die Aufgaben von PELPEM durch CCIA, CICARWS und der Abteilung Kirche und Gesellschaft geführt worden. Da diese Organisationen ihrer Arbeit andere Entwicklungskonzeptionen zugrunde legten als die CCPD, die für die Arbeit im DC zuständig war, kam es innerhalb des Konsortiums zunehmend zu Spannungen. Durch die Ausweitung der Mitglieder auf einige Mitwirkende aus den ehemaligen Arbeitsbereichen von PELPEM trafen vermehrt unterschiedliche Ansichten zur Ausrichtung der Entwicklungsarbeit aufeinander. Es kam zu Spannungen zwischen den neu zusammengefüigten Vertretungen aus PELPEM und dem DC und ebenso zwischen den Vertretungen der ehemaligen Konsortiumsmitglieder und den neuen Vertretungen aus CCIA, CICARWS und der Abteilung Kirche und Gesellschaft. Gleichzeitig nahm auch die Kompromissbereitschaft zwischen den unterschiedlichen Parteien – insbesondere zwischen den Abteilungen des WCC und dem indonesischen Kirchenrat – zunehmend ab. Dies lässt sich anhand der Verhandlungen betreffend die Entwicklungspläne von PARPEM zeigen. Bereits vor der Vergabe von Abschiedsgeldern wurde offen Kritik an diesen geäussert, der Ton verschärfte sich jedoch danach zunehmend. Die Diskussionen an der Versammlung im August 1985 endete beinahe in der Auflösung des Konsortiums und laut den Berichten kam es zu tumultartigen Zusammenstössen zwischen Vertretern der Geberorganisationen und Führungsmitgliedern des indonesischen Kirchenrates. Durch die heftigen Auseinandersetzungen blieb das eigentliche Ziel der Versammlung –gemeinsam die kritischen Punkte des Entwicklungsplanes von PARPEM durchzugehen – unerreicht. Dies wäre allerdings bitter nötig gewesen, um eine Basis für eine gemeinsame Zukunft zu schaffen. Zwischen 1983 und 1991

¹⁵⁵⁰ Siehe dazu Kapitel D 2.1 Organisation und Aufbau des indonesischen Kirchenrates.

bereiteten die Mitglieder der Kommission JPIC im Grunde die Einbindung der Nachhaltigkeit in die Kirchendiskussion vor. Die zentralen Aspekte des JPIC-Konzeptes umfassten die normativen Prinzipien der nachhaltigen Entwicklung, aber weniger politisiert als noch die JPSS, und so konnten sich breitere Kreise hinter diese Ansätze stellen. Innerhalb des WCC wurde also ein Schritt in Richtung eines umfassenderen Entwicklungsverständnisses gemacht, indem das Entwicklungsleitbild der JPSS durch den alle Abteilungen des WCC einschliessenden, konziliaren Prozess des JPIC abgelöst wurde. In Indonesien hingegen fand ein gegenteiliger Prozess statt: Die Diskussionen in Indonesien wurden zunehmend von der staatlichen Entwicklungsdiskussion beeinflusst. Diese war von modernisierungstheoretischen Ansätzen geprägt und die Diskussionen rund um das Prinzip JPIC wurden als Grundlagen der Entwicklungspolitik zunehmend abgelehnt.

Nachdem sowohl die Diskussion innerhalb des WCC als auch die Diskussionen zwischen dem WCC und dem indonesischen Kirchenrat noch einmal aufgearbeitet wurden, soll es im weiteren eher um die Ausformulierung der unterschiedlichen Entwicklungskonzeptionen in Indonesien gehen. Das Entwicklungsprogramm von PARPEM sollte sowohl die Ansprüche der Geberorganisationen erfüllen als auch die Ansätze der staatlichen Entwicklungspolitik miteinbeziehen. Allerdings wurden die normativen Prinzipien, die innerhalb des WCC durch das Programm der JPIC zeitgleich verstärkt wurden, im Entwicklungsprogramm von PARPEM zunehmend beiseitegeschoben und nur noch als Implikationsansatz und weniger als Zielsetzung wahrgenommen. Kern der neuen Pläne war die Professionalisierung der Entwicklungskräfte und der Aufbau einer – im Grunde relativ säkularen – unabhängigen Entwicklungsorganisation. Ein schwieriger Punkt war die zu schnelle Regionalisierung der Institutionen, wodurch die meist unvorbereiteten und nur halbfertigen Strukturen in einigen Regionen Indonesiens von der plötzlichen Last neuer Aufgaben überfordert wurden. In diesem Punkt waren die Bedenken Joachim Fischers durchaus angebracht: Es kritisierte bereits 1982, dass wohl niemand ausserhalb der Zentrale in Jakarta eine Übersicht der unterschiedlichen Abteilungen des indonesischen Kirchenrates oder deren jeweiligen Entwicklungsagenden habe. Er hielt zudem die Regionalisierung, wie sie von PARPEM geplant wurde, für unrealisierbar und betonte, dass diese besser geplant und die Ausbildung der lokalen Kräfte sorgfältiger einkalkuliert werden müsse.¹⁵⁵¹

Grundsätzlich kann die forcierte Regionalisierung als Versuch gesehen werden, die Entwicklungsdiskussion der eigenen Abteilungen in den Regionen zu implementieren, um so eine gewisse Kontrolle über die nationalen Fortschritte zu behalten. Inwiefern diese Kontrolle über die Regionen und die einzelnen Kirchen durch die Zentrale in Jakarta je existierte oder ob auch der indonesische Kirchenrat in seiner Funktion als Entwicklungskoordinator nur als eine Geberorganisation ohne direkten Einfluss auf die Umsetzung fungierte, müsste in einer weiteren Untersuchung geklärt werden.

¹⁵⁵¹ Siehe Dazu Kapitel D 4.2 Die Veränderungen der Entwicklungsabteilung des DGI 1980-1987.

Als letzter Schritt soll hier die Implikationsstrategie des Dorfentwicklungsprogrammes noch genauer betrachtet werden. Es soll geklärt werden, ob das Dorfentwicklungsprogramm eine Realisierung der Entwicklungsideologien der CCPD oder doch eine Implementierung der Modernisierungsansätze von BAPPENAS waren. In den Dorfentwicklungsprogrammen spiegelte sich das Gleiche wider, was bereits in der Analyse der Entwicklungsabteilungen des indonesischen Kirchenrates deutlich wurde: Die Entwicklungspolitik des indonesischen Kirchenrates wurde vom Machtgefälle zwischen Entscheidungsträgern über die Finanzen und den eigenen Abteilungen geprägt. Die Ausrichtung der Motivatoren auf das Primat der Ärmsten und auf die sozialen Komponenten der ursprünglichen Entwicklungsansätze wurden zunehmend eingeschränkt. Während das DC zu Beginn noch eindeutige Konzeptanleihen bei der CCPD machte, wurden bereits nach der Eingliederung 1975 erste Anpassungen unternommen. Mit dem Zusammenschluss zu PARPEM 1980 mussten sich die Motivatoren erneut einem engeren finanziellen Rahmen und einer Einbusse in der Entscheidungskompetenz fügen. Das Dorfentwicklungsprogramm gehörte zu den Prestige-Programmen des DGI, weshalb proportional zu den Auswirkungen des Programmes relativ viel Geld in die einzelnen Dörfer investiert wurde. Allerdings wurden aufgrund ebendieses Ungleichgewichtes zwischen tatsächlicher und postulierter Wirkung die finanziellen Beiträge aus den Geberorganisationen des Konsortiums zunehmend eingeschränkt. Die indonesischen Behörden begrüßten die Hilfe der Motivatoren und förderten die Kooperation mit den einzelnen Organisationsabteilungen, waren jedoch – ebenso wenig wie etwa die Weltbank oder die UNO – bereit, die Finanzierung eines so stark von individueller Leistung und Zufall abhängigen Programmes zu übernehmen.

Für eine genauere Analyse der Frage, wie stark der Einfluss der WCC-Abteilungen in Indonesien war, muss auch der Einfluss der Entwicklungspolitik des indonesischen Staates mit einbezogen werden. Die politischen Auseinandersetzungen mit der Regierung berührten die entwicklungspolitischen Diskussionen innerhalb des Kirchenrates weniger als die eigentliche Organisationsstruktur des Rates selbst. Anhand der engen Kooperation mit der Regierung in einzelnen Bereichen und der Anpassung innerhalb des Kirchenrates an die politischen Gegebenheiten in Indonesien ist ein klarer Einfluss erkennbar. Es bleibt dabei offen, inwiefern dieser Einfluss in die eigentliche Arbeit der Entwicklungsabteilungen einfluss. Wie weiter oben gezeigt, gab es Fälle, in denen sich eine enge Kooperation mit den Programmen von BAPPENAS ergab. Allerdings gab es auch tiefgehende Unterschiede und Spannungen – insbesondere zwischen dem DC und BAPPENAS. Durch die Übernahme der Grundideen der REPELITAS und aufgrund der Akzeptanz, dass die Regierung entsprechende Entwicklungspläne absegnen musste, konnte der indonesische Kirchenrat jedoch spätestens mit der Übernahme einiger Aufgaben in den Transmigrationsdörfern und mit dem Aufbau von PARPEM eine Kooperation mit den Behörden, ohne Verzicht auf eine gewisse Eigenständigkeit, erreichen.

Trotzdem brachte die Aufgabe der zeitgleichen Vermittlung von staatlichen Entwicklungsprogrammen und von Ideen des WCC die Motivatoren in eine schwierige Ausgangslage. Die Motivatoren sollten selbstständig, nach den in ihrer Ausbildung gelernten Konzepten die Entwicklung in ihren Einsatzdörfern vorantreiben. Doch der zunehmende Widerspruch zwischen den einzelnen Ansätzen des DC, des WCC und nicht zuletzt auch der indonesischen Regierung erschwerte den Entscheid für ein bestimmtes Vorgehen. Durch die gleichzeitige ideelle Grundlage sowie Zielsetzung der Programme und durch der Bewertung der Resultate nach modernisierungstheoretischen Gesichtspunkten wurde die Rolle der Motivatoren als *development broker* schwieriger. Insgesamt wird deutlich, dass die Idee der Partizipation der Bevölkerung nur ein ideologisches Konzept abbildete, in der Realität jedoch kein Kernpunkt in der Umsetzung von Entwicklungsansätzen darstellte. Daraus ergibt sich die Einschätzung, dass die Motivatoren weitgehend eher als 'Einbahn-Entwicklungs-Broker' zu sehen sind, deren Fokus auf dem wirtschaftlichen Aufschwung einer Region und der Einbindung einer Gemeinschaft in die marktwirtschaftliche Produktion lag. Da ein Motivator meist aus einer anderen Region Indonesiens stammte und mit Ideen aus seiner Ausbildung in der Zentrale in Jakarta oder in den RDC in die Dörfer geschickt wurde, war seine Position in der Dorfgemeinschaft kaum von der eines externen Experten zu unterscheiden. Damit verfehlte der Plan des DC, lokale Experten zu schaffen, bis zu einem gewissen Grad sein Ziel. Obwohl die Anpassungsfähigkeit eines indonesischen Motivators vermutlich etwas höher einzustufen war als diejenige eines Entwicklungsexperten aus Europa, blieb ihre Funktion weitgehend dieselbe. Abgesehen von einigen Fällen – die es sicherlich auch unter den Entwicklungsexperten von Organisationen wie der UNO gab – vermochten die Motivatoren nicht aus ihrer Expertenrolle herauszutreten. Sie blieben Ausbilder, die um Rat gefragt wurden und die Entwicklung des Dorfes steuerten – wenn dies nicht durch die lokalen Machtverhältnisse verhindert wurde. Das Primat der Armen blieb in der Argumentation des Kirchenrates und in den Reports der einzelnen Motivatoren enthalten, wurde jedoch – wenn überhaupt – nur oberflächlich eingebunden. Diejenigen Gruppen, die von den Modernisierungsprogrammen von BAPPENAS am stärksten bedroht waren – die indigenen Gemeinschaften und jene, deren Subsistenzwirtschaft durch das Bevölkerungswachstum bedroht war –, wurden nicht einbezogen. Die Programme richteten sich an jene Gruppen, die mit ein wenig Unterstützung einen Einstieg in die marktwirtschaftlich orientierte Produktion erreichen konnten. So wurden etwa in den Regionen der Dayaks in Kalimantan oder auf den Mentawi-Inseln nur jene indigenen Gruppen unterstützt, die bereit waren, ihre Traditionen aufzugeben, sesshaft zu werden und wirtschaftlich rentabel zu produzieren.

Die Unterstützung der indigenen Gemeinschaften in Fragen des Bodenrechts oder betreffend die Wahrung ihrer eigenen Tradition wurde eher von PELPEM und der Organisation CICARWS gestützt und fand erst nach dem Zusammenschluss zu PARPEM Eingang in die Planung der Motivatoren-Programme. Allerdings im Negativen, denn die meisten Dörfer, in denen die Dorfentwicklungsprogramme eingestellt wurden, wurden an CICARWS übergeben. Als etwa in Eteng das Problem auftauchte, dass durch den

Ausbau der Reisfelder indigene Gemeinschaften ihre Jagdgründe aufgeben mussten, übergab die CCPD die Arbeit im Dorf an CICARWS und zog sich zurück. Die Motivatoren setzten sich in ihren Ansätzen nicht mit der Frage auseinander, ob die Entwicklung, wie sie in Cikembar gepredigt wurde, das Richtige für die spezifischen Gemeinschaften in den jeweiligen Einsatzdörfern darstellte. Erst als die Diskussion um die indigenen Völker in der UNO stärker wurde, forderte das Konsortium mehr Rücksicht, die unter dem Entwicklungsprogramm von PARPEM jedoch nicht mehr in den Zuständigkeitsbereich der Motivatoren fiel.

Zusätzlich kamen noch – wie oben ausgearbeitet – die Erfolgsmessungen nach den marktwirtschaftlichen Gesichtspunkten hinzu. Ein Dorf wurde nicht als erfolgreiches Projekt eingestuft, wenn ein Gross-
teil der Kinder zur Schule ging oder wenn die traditionelle Unterordnung der Frau aufgebrochen wurde. Als erfolgreich galten jene Dörfer, die eine positive Wirtschaftsbilanz zeigten und durch Überproduktion einen Gewinn erwirtschaften konnten. Dabei wurde kaum gefragt, ob eine Gemeinschaft dieses Ziel verfolgte. Dass alle Gemeinschaften sich im wirtschaftlichen Sinne weiterentwickeln wollen, wurde als Grundprinzip vorausgesetzt.

Spätestens nach den Auseinandersetzungen an der eigentlichen Planungssitzung zu PARPEM setzte eine Distanzierung zwischen dem Kirchenrat und der Entwicklungspolitik ein. Die Dorfentwicklungsprogramme wurden zuerst bürokratisiert, dann regionalisiert und schliesslich aufgegeben. Jan Aritionang bemerkte in einem kurzen Abschnitt zum Programm Folgendes: "After all it had become a project-oriented, very bureaucratic and Top-down approach. Finally the development concept was revised and assessed as having failed to achieve its goals."¹⁵⁵² Auf der Grundlage der oben gezeigten Analyse kann seiner Einschätzung jedoch nur bedingt zugestimmt werden.

Abschliessend soll noch einmal die Frage der Nachhaltigkeit in den Ansätzen der christlichen Organisationen reflektiert werden. Die Haltung der Entscheidungsträger in der christlichen Entwicklungspolitik war ambivalent gegenüber den eingangs herausgearbeiteten normativen Prinzipien, die für die nachhaltige Entwicklungspolitik nach dem Brundtland-Bericht als Handlungsanleitung fungieren sollten. Bereits innerhalb des Entwicklungsdiskurses des WCC wurden diese Grundprinzipien diskutiert. Die daraus resultierenden unterschiedlichen Leitlinien für Entwicklung von der CCPD und der Abteilung Kirche und Gesellschaft spiegelten sich wiederum in der Diskussion in Indonesien wider. Während das DC versuchte, die Entwicklungsansätze der CCPD und der JPSS an die Situation in Indonesien anzupassen und entsprechende Entwicklungsprogramme herauszuarbeiten, schloss sich PELPEM eher den Ansätzen der Abteilung Kirche und Gesellschaft an. Durch die Zusammenlegung der beiden zu PARPEM 1980 waren

¹⁵⁵² Aritionang. *The Ecumenical Movement in Indonesia*, S. 847.

die beiden Abteilungen gezwungen, ihre unterschiedlichen Ansätze in ein gemeinsames Entwicklungskonzept zusammenzuführen. Während das Prinzip der JPSS 1981 in Zypern aufgrund interner Differenzen scheiterte, funktionierte die Reformulierung der Ansätze in Indonesien zu dem Programm PARPEM. In diesem wurden sowohl die Ideen der Befreiung, Partizipation und erste Ansätze zum Naturschutz integriert als auch die Interessen, neue Technologien einzuführen und die Entwicklungs(zusammen)arbeit auf den wirtschaftlichen Aufbau zu konzentrieren. Insofern könnten die Entwicklungspläne von PARPEM als Vorläufer dessen, was später als nachhaltige Entwicklung umrissen wurde, angesehen werden, ohne jedoch für diese als Vorbild zu fungieren. Denn, wie erläutert, wurde das Programm nie richtig umgesetzt, da die dafür benötigten finanziellen Mittel nicht verfügbar waren. Die herausgearbeiteten Strategien und Ansätze wurden zu stark eingeschränkt und die Bürokratisierung der Abläufe verhinderte die unter der Leitung des DC noch mögliche Anpassung an die lokalen Traditionen und regionalen Gegebenheiten. Auch wurde der Ansatz des Umweltschutzes insgesamt bis in die 1980er-Jahre nur selten explizit in die indonesischen Entwicklungsprogramme eingebunden, obwohl er in der Diskussion durchaus ab und zu aufkam. 1980 hielten die Verantwortlichen für Entwicklung auf einer Konferenz zur Planung der Entwicklungsaktivitäten für die kommenden Jahre fest:

"[...] for until now [1980] all the concepts of development have not paid sufficient attention to sustainability and preservation of nature and the renewal of resources. Thus for our church and nation in the days to come, nature and the sustainability of nature will be a key factor in the planning, execution and supervision of development."¹⁵⁵³

Damit kann also gesagt werden, dass die einzelnen normativen Prinzipien – Grundbedürfnissicherung, Gerechtigkeit und Partizipation ebenso wie das Prinzip der gemeinsamen, aber differenzierten Verantwortung – in Indonesien übernommen und in die Entwicklungspläne eingearbeitet wurden. Fraglich bleibt dabei weiterhin, ob dies einen ausreichenden Beleg für ein umfassendes Verständnis von Entwicklung im Sinne von nachhaltiger Entwicklung darstellt. Zusätzlich waren die Dorfentwicklungsprogramme durch die Einbindung in staatliche Programme von BAPPENAS oder dem Transmigrationsprogramm auch auf die modernisierungspolitischen Ansätze der indonesischen Behörden ausgerichtet. Als Resultat dieser Verzahnung wurden die christlich-normativen Prinzipien in der Programmatik dann weniger hervorgehoben, wenn dies zu Spannungen mit den Leitlinien der staatlichen Programme geführt hätte. So wurde etwa die Partizipation der Dorfbevölkerung an der wirtschaftlichen Entwicklung gefördert, nicht jedoch im Feld der politischen Partizipation.

Insgesamt konnte die Arbeit einige Forschungslücken schliessen und die christlichen Vorläufer der normativen Prinzipien der Nachhaltigkeit herausarbeiten. Auch die Arbeit der Entwicklungs-Broker innerhalb der von Philip Quarles van Ufford so bezeichneten *black-box* der Zusammenarbeit zwischen dem

¹⁵⁵³ ANI PGI 184 257 [s. N.]. Conclusion of the Seminar on Development: Guidelines for the Church's Participation in Development During the 1980's. Jakarta 1980, S. 4.

Konsortium und der jeweiligen Entwicklungseinheit des indonesischen Kirchenrates konnte beleuchtet werden. Wünschenswert wäre für weitere Forschungsprojekte die Untersuchung weiterer Broker statt nur den Motivatoren, um hier ein detailliertes Bild von lokalen Entwicklungsakteuren zu erhalten.

Nach wie vor fehlen zudem einzelne Regionalstudien, die aufzeigen, inwiefern die nach oben gesandten Dorfberichte den lokalen Realitäten entsprachen. Anhand einiger ausführlicherer Berichte – wie jenem von Krause und auch weiteren Reiseberichten – konnte in dieser Arbeit gezeigt werden, dass die in den Berichten wiedergegebenen Entwicklungsmassnahmen nicht immer dem entsprachen, was tatsächlich umgesetzt wurde. Auch die Frage der langfristigen Wirkung der Motivatoren auf die Entwicklung einzelner Dörfer könnte noch genauer untersucht werden, als dass es hier möglich war. Da das Motivatoren-Programm in Indonesien weltweit reflektiert wurde – die ICCO verwies in ihrer Arbeit in Lateinamerika auf das Programm und einige der ehemaligen Motivatoren wurden in anderen Weltregionen eingesetzt –, scheint es lohnenswert, weitere Studien zu dieser personellen Vernetzung und zum Ideentransfer anzustreben. Nicht nur die Arbeit der Motivatoren könnte in einem globalen Kontext erneut betrachtet werden, sondern auch die Entwicklungsprogramme der Partnerorganisationen. In Indonesien wurde aus dem Wunsch, die lokalen Kräfte stärker einzubinden, das Konsortium geformt, welches zumindest für die Jahre 1971 bis 1985 eine bemerkenswerte Institution darstellte. Diese Formen der Einbindung lokaler Kräfte müssten auch in anderen Regionen existieren und in einem Vergleich zwischen diesen könnte deutlicher herausgearbeitet werden, inwiefern der Einbezug der lokalen Kräfte in die eigentliche Entscheidungsfindung funktionierte oder ob letztendlich doch die geldgebenden Organisationen die Entwicklungsarbeit bestimmten. Wie in der vorliegenden Studie erwähnt, war die Organisation der CCPD auch in anderen Regionen tätig und bildete dort spezifische Systeme der Kooperation aus. Wie diese unterschiedlichen Kooperationen aussahen und inwiefern diese an lokale politische Umstände angepasst wurden, könnte eine zentrale Forschungsfrage zur Aufarbeitung der Kooperation zwischen einer in Europa eingebundenen Organisation und den Basisorganisationen in unterschiedlichen regionalen Kontexten sein. Gleiches gilt für die Organisation der ICCO, die sich durch ihre hohe Einbindungsrate lokaler Kräfte an Entscheidungsfindungsprozessen, wie anhand des Beispiels Indonesien gezeigt, auszeichnete und sich deshalb für eine vergleichende Regionalstudie bspw. mit den Philippinen oder Surinam und anderen Ländern Lateinamerikas anbieten würde. In Asien waren die einzelnen Organisationen zumindest von der Regierung anerkannt, in Lateinamerika arbeitete die ICCO unter anderem mit den Zapatisten zusammen und unterstützte insbesondere in den 1980er-Jahren die indigenen Basisgemeinden gegen die Landenteignungen durch die Regierungen. Ein Vergleich zwischen den Entwicklungsaktivitäten in Indonesien und Surinam wären daher ein interessanter Vergleich, dass beide Kolonien der Niederlande waren, Surinam sich jedoch mehr als 20 Jahre später von dem ehemaligen Mutterland los-

löste. Eine weitere Vergleichsstudie sollte auch über die unterschiedlichen Ansätze von Dorfentwicklungsprogrammen unternommen werden. Die eher von Zufall bestimmten Arbeit der Motivatoren in Indonesien basierte nicht zuletzt auf der Vorarbeit aus anderen Regionen. So wurde etwa in Indien bereits früh eine relativ strukturierte Entwicklungsarbeit für die Dorfentwicklung¹⁵⁵⁴ aufgebaut und auch in anderen Studien¹⁵⁵⁵ thematisiert. Diese Arbeit wird auch dadurch immer zentraler, da die Einheit des Dorfes zunehmend wieder in den Forschungsfokus rückt.¹⁵⁵⁶

Für die Auflösung des Zaubertricks und um den Schlüssel zur Magie der Entwicklung zu erhalten, müssten all diese – und vermutlich viele weitere – Forschungslücken geschlossen werden. Auch heute gleicht vieles in der aktuellen Entwicklungspolitik dem Versuch, einen Zaubertrick ohne komplette Anleitung zu vollziehen. Nur wird das ganze ungleich komplizierter, da engere Vernetzungen und zusätzliche Kooperationen – über die entwicklungspolitische Zusammenarbeit hinaus – die unterschiedlichen Rollen im Spiel verschwimmen lassen. Es ist zunehmend unklar, wer die Rolle des Zauberers übernehmen soll, wer sich in das Publikum setzen darf, wie der Zauberer unterstützt werden kann und welchen Trick er zeigen soll.

¹⁵⁵⁴ Vergleiche hierzu: Steegen. The 'Belgian Gandhi' and Rural Development in India.

¹⁵⁵⁵ Immerwahr, Daniel. Thinking Small: The United States and the Lure of Community Development. Cambridge 2018.

¹⁵⁵⁶ Shore, Eduard. Avengers of Zumbi: the Nature of Fugitive Slave Communities and Their Descendants in Brazil. [Unpublished Dissertation] University of Texas. 2018.

G Quellen- und Literaturverzeichnis

Archivmaterial

Archiv für Diakonie und Entwicklung (ADE)

Aktenbestand von: Hauptgeschäftsstelle Stuttgart des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland (HGSt)

3587 Entscheidungshilfen zur Beurteilung der Lage in Indonesien 1976-1986

3590 Nationaler Kirchenrat in Indonesien (DGI): 1974-1978

3592 Kirchliche Stellen in Indonesien 1983-1986

9552: Europäische Arbeitsgemeinschaft für ökumenische Beziehungen mit Indonesien e.V.
EUKUMINDO 1981-86 (1975-76)

9553: Europäische Arbeitsgemeinschaft für ökumenische Beziehungen mit Indonesien e.V.
EUKUMINDO 1981-86 (1976-85)

9554: Indonesia Core Consortium Meetings 1977 – 1980

Aktenbestand von: Brot für die Welt (BfdW)

2015 k.A. 1972-1989 (Finanzielle Beihilfe zur Durchführung eines regionalen Dorfentwicklungsprogramms)

2147 Development Centre des Nationalen Kirchenrats Indonesien: Projekte 1974/75 1977/79 1981

2218 k.A. 1974 - 1978, 1981 (Finanzielle Beihilfe zur Durchführung von Dorfentwicklungsprojekten und Planung DC)

2715 Development Centre des Nationalen Kirchenrats in Indonesien: 1976-1978, 1980-1985.

3039-II k.A. 1978-84 (DC Programme/angepasste Tech. Etc)

4170 k.A. 1981-1986 (Beitrag zum Entwicklungsprogramm DGI/PGI 1983 -1985, Entwicklungsabteilung PARPEM)

5183 Synode der Protestantischen Kirche in Donggala über WCC 1973-1979

Arsip Nasional di Indonesia (ANI)

Aktenbestand PGI

184 253 Pembangunan 1970-1972

184 254 Pembangunan 1973-1974 [inklusive einem Bündel zu 1980]

184 255 Pembangunan 1975-1977

184 256 Pembangunan 1980 – 1984 [Schwerpunkt PARPEM]
184 257 Pembangunan 1978 – 1980 [Schwerpunkt DC/Motivatoren]
184 258 Pembangunan 1978 -1987 [Schwerpunkt DC/Motivatoren]
184 259 Pembangunan 1985- 1992
301 449 EACC
302 451 VEM
302 454 EZE
303 455 ICCO
306 473-477 WCC/DGI
307 481 CCIA
307 481-482 CCPD
307 483 CICARWS
315 600 CCA

Aktenbestand Departemen Agama

089 Departemen Agama - konsultasi departemen Agama dengan Missionaris – Tahun 1975 - 1985
237 Laporan Tahunan – Inspektorat jendral Dep. Agama R.I. – Tahun 1975-1976
239 Laporan Tahunan – Inspektorat jendral Dep. Agama R.I. – Tahun 1977-1984

Archiv Het Utrecht Achief (HUA)

Aktenbestand 81 – Remonstrantse broederschap

81 1281 Stukken betreffende de deelname aan de aktie KOB – zending en werelddiakonaat
Aktenbestand 546 Gereformeerde zendingsbond
HUA 546 577: 1974 Juni – 1975 Oktober [Betreffend Indonesien]
HUA 546 588: 1976 März – 1976 Dezember [Betreffend EUKUMINDO]
HUA 546 589: 1977 April-1977 Dezember [Betreffend EUKUMINDO]
HUA 546 590: 1978 November – 1978 Dezember [Betreffend EUKUMINDO]
HUA 546 592: 1979 November – 1979 Dezember [Betreffend EUKUMINDO]
HUA 546 600: Stukken betreffende de voorbereiding van de conferentie [Konferenz in Tangmentoe 1975]
HUA 546 601: Stukken betreffende de conferentie zelf [Konferenz in Tangmentoe 1975]
HUA 546 1035: Stukken betreffende het medefinancierings programme van de Nederlandse regering met ICCO 1971-73
HUA 546 1049: 1977 Juni – 1978 September [Betreffend ICCO]
HUA 546 1051: 1978 Juni – 1978 September [Betreffend ICCO]

Aktenbestand: 655 Stichting 'Kom over de Brug' te Oegstgeest

HUA 655 3544: 1971 [Stukken betreffende de acties 'Kom over de Brug II en III, 1971-77]
HUA 655 3545: 1972 [Stukken betreffende de acties 'Kom over de Brug II en III, 1971-77]
HUA 655 3546: 1973 [Stukken betreffende de acties 'Kom over de Brug II en III, 1971-77]
HUA 655 3547: 1975 [Stukken betreffende de acties 'Kom over de Brug II en III, 1971-77]
HUA 655 3549: 1976 [Stukken betreffende de acties 'Kom over de Brug II en III, 1971-77]
HUA 655 3550: 1977: [Stukken betreffende de acties 'Kom over de Brug II en III, 1971-77]

Aktenbestand: 655-1 Stichting 'Kom over de Brug' te Oegstgeest – aanvulling

[Diverse Projektakten, Bestand noch nicht weiter aufgearbeitet]

HUA 655-1.7
HUA 655-1.15
HUA 655-1.25
HUA 655-1.36
HUA 655-1.54
HUA 655-1.68
HUA 655-1.70
HUA 655-1.78
HUA 655-1.90

Aktenbestand: 1102-2 Raad voor de Zending

HUA 1102-2 169: 1984-1986 [Agenda's, Notulen en bijlagen van de Sectie Indonesien 1974-1986]
HUA 1102-2 172: 1987 beleidsnotitie betreffende Irian Jaya [Agenda's, Notulen en bijlagen van de Sectie Indonesien 1974-1986]
HUA 1102-2 174: 1988 [Agenda's, Notulen en bijlagen van de Sectie Indonesien 1974-1986]
HUA 1102-2 175: 1988 Agenda's en bijlagen [Agenda's, Notulen en bijlagen van de Sectie Indonesien 1974-1986]
HUA 1102-2 344: Concept voor de beleidsnotities, als bijdrage van de Nederlandse Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken in Nederland in de samenwerkingrelatie met de Gereja Kristen Injili Irian Jaya, opgesteld door J. Slob en W.B. van Halsema (1984)
HUA 1102-2 1997: 1984-1986 [Kontakt zu/Zusammenarbeit mit EUKUMINDO]
HUA 1102-2 3581: Meerdere projecten in indonesië alsmede in India (1984-1987)
HUA 1102-2 3582: Perserekatan Pelayanan "Hidup Baru" (" New Life" Prison Fellowship), 1987-1991
HUA 1102-2 3651: 1980 Reis van R.J. Moij, Secretaris-generaal van de NHK

HUA 1102-2 3655: 1982-1985, reizen van P.Bons, T.de Nie, J. Slob, H.J. Visch en anderen naar Indonesië, Pakistan, India en Bangladesh

HUA 1102-2 3656: 1986, reizen van T. de Nie, J. Slob, K. van Oosterzee en de districtsecretaris T. van Hemert naar Indonesië, India, China en de Filipijnen

HUA 1102-2 3765: GKBP, onder meer reisverslagen Indonesië van T. de Nie, 1982-1993.

HUA 1102-2 3845: Correspondentie met de Dianas Kersehatan Gereja Masehi Injili Minahasa (Gezondheidsdienst GMIM) betreffende steun aan gezondheidswerk in Halmahera en Irian 1984-1986.

HUA 1102-2 4587: GKI Irja, voornamelijk correspondentie, met foto van J.Slob 1986-1988

HUA 1102-2 4592: GKI Irja, medische programme's, 1985-1987

Aktenbestand: 1134 Generaal deputaatschap voor de zending 1970-1988

HUA 1134 25: Beleidsnota Indonesië 1980

HUA 1134 207: Eukumindo 1972-1983

HUA 1134 364: Verslag van bezoeken door de secretaris aan Java en Sumatra 1977-1983

HUA 1134 365: Stukken betreffende de relatie tussen de VU en Sataya Wacana, 1979-1983

HUA 1134 385: EUKOMINDO [1973]

HUA 1134 456: EUKUMINDO [1976]

HUA 1134 551: EUKUMINDO [1980]

HUA 1134 577: Stukken betreffende de sectie Oostelijk Indonesië, 1972-1983

HUA 1134 614: Reisverslagen van "derden" naar Oostelijk Indonesië, 1970-1980

HUA 1134 1425: ICCO 1979-1980

HUA 1134 1426: ICCO 1981-1983

HUA 1134 1577: CCPD 1973-1980

HUA 1134 1784: Christian Conference of Asia (CCA), 1979-1988

HUA 1134 1792: DGI (Raad van Kerken in Indonesië), 1984-1987

HUA 1134 1796: ICCO 1984-1987

HUA 1134 4107: Algemeen, 1984-1988

HUA 1134 4108: Notulen (Stencils), 1976-1987

Aktenbestand: 3125 Kom over de Brug

HUA 3125 39 Rapport KOB – KOB III

Archivbestand ICCO – angesehen in HUA

HUA ICCO 289 288: PELPEM/Hidup Baru

HUA ICCO 289 289: DC 1976-1979

HUA ICCO 289 387: Recycling Project

HUA ICCO 289 303: DGI/PARPEM

HUA ICCO 289 400 CCA

HUA ICCO 289 403 CCA

Archiv der Mission 21 in Basel (M21)

M21 Ordner Allg. Korrespondenz 1988 – bis.

Archiv des World Council of Churches (WCC)

Archivbestand: WCC 24.2.001-24.2.164 Department Church and Society.

WCC 24.2.049: New Delhi to Uppsala

WCC 24.2.050: Conference 1968 [Beirut und Uppsala]

WCC 24.2.052: Conference 1968-1969 [Beirut und Uppsala]

WCC 24.2.053: SODEPAX

WCC 24.2.066 CCA

WCC 24.2.094: Conference in Nemi 17.-16. Juni 1971

WCC 24.2.097: Human Environment [Vorbereitung zur UN Versammlung Stockholm 1972]

WCC 24.2.098: Dokumente zur UN Versammlung Stockholm 1972

WCC 24.2.104: Conference Bucharest on Science and Technology for Human Development 1974

WCC 24.2.109: JPSS

Archivbestand: WCC 31-363 WCC Assembly (1948-)

WCC 35.2-35.5: WCC Vollversammlung in Nairobi 23.11 – 10.12.1975

WCC 35.19: WCC Consultation on Section V. Gilon, Schweiz, 17.-22. März 1975

WCC 36.3: WCC Assembly Vancouver, Kanada 24. Juli – 10 August 1983

WCC 36.22: Treffen in Sukabumi, Indonesia 15.-26.11.1982

WCC 36.37: Offizieller Bericht Von Nairobi nach Vancouver

WCC 37.88: Meeting des Zentralausschusses vom 10.-20.8.1988 in Hannover

WCC 38.0036: Executive Committee Meeting in Istanbul 7.-12.3.1988

Archivbestand: 42 General Secretariat

WCC 42.4.045: Reiseberichte

WCC 42.5.022: (-) [Diverse Reports]

WCC 42.53.33: JPSS

Archivbestand: WCC 4201: Relation with Catholic Church

4201.5.1: History of SODEPAX

Archivbestand: WCC 4202 Committee on Society, Development and Peace (SODEPAX)

4202.066-074: Meetings

4202.072: Visits

4202.076: Consultation Reports

4202.081: Developent

Archivbestand: WCC 4222: JPIC

WCC 4222.9.036 Vorbereitung zu Seoul

WCC 4222.9.01-02 Seoul 6.-12.3.1990

Nicht genauer aufgeschlüsselte bestände

WCC 361.001: Assembly Canberra 1991

WCC 997.2: Emilio Castro

WCC 4232: Youth Department

Gedruckte Quellen/Konferenzberichte

Abrecht, Paul; Roger Shinn (Hgg.). Faith and Science in an Unjust World: Report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future: Band 1: Plenary Presentations. Genf 1980.

Abrecht, Paul; Roger Shinn (Hgg.). Faith and Science in an Unjust World: Report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future: Band 2: Reports and Recommendation. Genf 1980.

Abrecht, Paul. Faith, Science and the Future: Preparatory Readings for a World Conference Organized by the World Council of Churches at the Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Massachusetts 12.-24.7.1979. Genf 1979.

Adveniat (Hg.). Dokumente von Medellín: Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Latein-amerikanischen Episkopats. Medellín, 24.8.-6.9.1968. Essen 1970.

- Arbeitsgruppe II. Bericht der Arbeitsgruppe II: Konzeption und Methoden kirchlicher Projekthilfe. In: Gruber, Pamela (Hg.). *Ungerechte Fesseln öffnen: Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte – Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970.* Genf 1970, S. 117-122.
- Arbeitsgruppe IV. Technische Hilfe für Entwicklungsprojekte der Kirche. In: Gruber, Pamela (Hg.). *Ungerechte Fesseln öffnen: Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte – Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970.* Genf 1970, S. 128-135.
- Berichte der Arbeitsgruppen I-V. In: Gruber, Pamela (Hg.). *Ungerechte Fesseln öffnen: Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte – Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970.* Genf 1970, S. 111-142.
- Ausschuss für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (Hg.). *Der Montrealbericht: Entwicklungshilfe – eine Herausforderung.* Im Anschluss an die Beirut Konferenz vom 21. – 27.4. 1968, Montreal, Kanada, 9.-12.5.1969. Genf 1969.
- Bates, H. N. (Hg.). *Faith and Order: Proceedings of the World Conference on Faith and Order.* Genf 1927.
- Beyer, Ulrich. *Und viele wurden hinzugetan: Mission und Gemeindewachstum in der Karo-Batak-Kirche, Indonesien.* Wuppertal 1982.
- Blake, Eugene. *Warum diese Konferenz?* In: Gruber, Pamela (Hg.). *Ungerechte Fesseln öffnen: Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte – Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970.* Genf 1970, S. 19-26.
- Camara, Helder. *Entwicklungsprojekte und Strukturwandel.* In: Gruber, Pamela (Hg.). *Ungerechte Fesseln öffnen: Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte – Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970.* Genf 1970, S. 68-77.
- Commission on Faith and Order. *Die Kirche – auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision: eine Studie.* Gütersloh 2014.
- Elliott, Charles (Hg.). *Patterns of Poverty in the Third World: A Study of Social and Economic Stratification.* New York 1975.
- Elliot, Charles. *Partnership or Privilege? An Ecumenical Reaction to the Second Development Decade – A Supplement.* Genf 1970.
- Elliott, Charles (Hg.). *Money in a Village World – A SODEPAX Report.* Genf 1970.
- Exekutivausschuss WCC. *Beschluss des Exekutivausschusses.* In: Gruber, Pamela (Hg.). *Ungerechte Fesseln öffnen: Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte – Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970.* Genf 1970, S. 145-152.
- Food and Agriculture Organization of the United Nations. *Provisional Indicative World Plan for Agricultural Development: Vol. 1.* Rom 1970.

- Food and Agriculture Organization of the United Nations. Provisional Indicative World Plan for Agricultural Development: Vol. 2. Rom 1970.
- Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. New York 1990 (1970).
- Gallis, Marion. *Trade for Justice: Myth or Mandate?* Genf 1972.
- Gardiner, Robert. *Die zweite Entwicklungsdekade und die Aufgaben der Kirchen*. In: Gruber, Pamela (Hg.). *Ungerechte Fesseln öffnen: Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte – Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970*. Genf 1970, S. 99-111.
- Goodall, Norman (Hg.). *Bericht aus Uppsala*. Genf 1968.
- Gruber, Pamela (Hg.). *Ungerechte Fesseln öffnen: Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte – Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970*. Genf 1970.
- Hamilton, Edward. *Entwicklungsprozess und Entwicklungsziele*. In: Gruber, Pamela (Hg.). *Ungerechte Fesseln öffnen: Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte – Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970*. Genf 1970, S. 26-42.
- Itty, Chirapurath I. *Einleitung*. In: Gruber, Pamela (Hg.). *Ungerechte Fesseln öffnen: Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte – Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970*. Genf 1970, S. 7-13.
- Kemenes, Egon. *The United Nations Development Decade and International Monetary Reform*. In: Elliott, Charles (Hg.). *Money in a Village World – A SODEPAX Report*. Genf 1970, S. 59-66.
- Lefever, Ernest Warren. *Weltkirchenrat und Dritte Welt (Amsterdam to Nairobi, the World Council of Churches and the Third World, Ökumene im Spannungsfeld zwischen Theologie u. Politik*. 1981.
- Lothar Coenen, Wolfgang Traumüller (Hg.). *Vancouver 1983 (Beiheft zur ÖR 48)*. Frankfurt a. Main 1984
- Lüpsen, Focko (Hg.). *Amsterdamer Dokumente: Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948*. Betel bei Bielefeld 1948.
- Lüpsen, Focko (Hg.). *Evanston Dokumente: Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston*. Witten/Ruhr 1954.
- Márquez, Javier. *Developing Countries and the International Monetary System: the Distribution of Power and its Effects*. In: Elliott, Charles (Hg.). *Money in a Village World – A SODEPAX Report*. Genf 1970, S. 39-58.
- McLeod, A. *Reform of the International Monetary System and the Interests of the Developing Countries*. In: Elliott, Charles (Hg.). *Money in a Village World – A SODEPAX Report*. Genf 1970, S. 23-38.
- Morfit, Michael. *Pancasila: The Indonesian State Ideology According to the New Order Government*. [o.O.] 1981.

- Müller-Römheld, Walter (Hg.). Im Zeichen des Heiligen Geistes: Bericht aus Canberra. Offizieller Bericht der siebten Vollversammlung des Ökonomischen Rates der Kirchen, 7.-20. Februar 1991 in Canberra/Australien, Frankfurt a. Main 1991.
- Müller-Römheld, Walter (Hg.). Bericht aus Vancouver 1983. Frankfurt a. Main 1983.
- Nyerere, Julius (Hg.). The Challenge to the South: The Report of the South Commission. Oxford 1990.
- Parmer, Samuel. Entwicklung mit menschlichem Antlitz. Frankfurt am Main 1979.
- Parmar, Samuel. *Entwicklungsprozess und Entwicklungsziele – Zielsetzungen der Entwicklungsprojekte*. In: Gruber, Pamela (Hg.). Ungerechte Fesseln öffnen: Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte – Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970. Genf 1970, S. 43-67.
- Patelos, Constantin G (Hg.). The Orthodox Church in the Ecumenical Movement: Documents and Statements 1902-1975. Genf 1978.
- Prebisch, Raúl. Transformación y desarrollo: La gran tarea de América Latina. México 1974.
- Prebisch, Raúl. Latin America: A Problem in Development. Austin (TX) 1971.
- Pearson, Lester (Hg.). Der Pearson Bericht: Bestandsaufnahme und Vorschläge zur Entwicklungspolitik. Wien 1969.
- Pronk, Jan. *Leben in Einheit: Die politischen Voraussetzungen zur ökonomischen Realisation eines ökumenischen Mandats*. In: Lothar Coenen, Wolfgang Traumüller (Hg.). Vancouver 1983 (Beiheft zur ÖR 48). Frankfurt a. Main 1984, S. 76-81.
- Santa Ana, Julio de. Towards a Church of the Poor: The Work of an Ecumenical Group on the Church and the Poor. Genf 1979.
- Santa Ana, Julio de. Separation without Hope? Essays on the Relation Between the Church and the Poor During the Industrial Revolution and the Western Colonial Expansion. Genf 1978.
- Santa Ana, Júlio de. Good News for the Poor: The Challenge of the Poor in the History of the Church. Genf 1977.
- Santa Ana, Julio de (Hg.). To Break the Chains of Oppression: Results of an Ecumenical Study Process on Domination and Dependence. Genf 1975.
- Shaul, Richard. *Revolution in theologischer Perspektive*. In: Rentdorff, Trutz; Heinz Eduard Tödt (Hgg.). Theologie der Revolution, Analysen und Materialien. Frankfurt a. Main 1969, S. 117-139.
- Shaul, Richard. *Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie*. In: Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.). Appell an die Kirchen der Welt: Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1967, S. 91-99.
- United Nations. Towards Accelerated Development: Proposals for the Second United Nations Development Decade: Report. New York 1970.

- United Nations. Department of Economic and Social Affairs: Multinational Corporations in World Development. New York 1973.
- Visser 't Hooft, W.A. (Hg.). The New Dehli Report: The Third Assembly of the World Council of Churches, 1961. New York 1962.
- Wilfred, Felix (Hg.). The Oxford Handbook of Christianity in Asia. New York 2014.
- Wilfred, Felix. General Introduction. In: Wilfred, Felix (Hg.). The Oxford Handbook of Christianity in Asia. New York 2014, S. 1-11.
- World Council of Churches – Commission on the Churches' Participation in Development. Churches and the Transnational Corporations an Ecumenical Programme. Genf 1983.
- World Council of Churches. Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft: Ein Studiendokument des Ökumenischen Rates der Kirchen. Genf 1994.
- Zulu, J.B. *The Interests of Developing Countries in the Current Reform of the International Monetary System – A Review*. In: Elliott, Charles (Hg.). Money in a Village World – A SODEPAX Report. Genf 1970, S. 67-78.

Literatur/Artikel

- Abrego, Verónica. Erinnerung und Intersektionalität: Frauen als Opfer der argentinischen Staatsrepression (1975-1983). Bielefeld 2016.
- Akita, Shigeru, Gerold Krozewski, und Shōichi Watanabe (Hgg.). The Transformation of the International Order of Asia. Decolonization, the Cold War, and the Colombo Plan. New York 2015.
- Akude, John Emeka. *Theorien der Entwicklungspolitik: Ein Überblick*. In: König, Julian; Johannes Thema (Hgg.). Nachhaltigkeit in der Entwicklungszusammenarbeit: Theoretische Konzepte, strukturelle Herausforderungen und praktische Umsetzung. Wiesbaden 2011, S. 69-94.
- Alberigo, Giuseppe; Joseph A. Komonchak. The History of Vatican II: Band I-V. Maryknoll/Leuven 1994-2005.
- Alt, Franz. Der Appell von Jesus an die Welt: Liebe und Frieden sind möglich. Elsbethen bei Salzburg 2018.
- Alt, Franz. Frieden ist möglich: Die Politik der Bergpredigt. München 1991.
- Alvares, Claude Alphonso. Science, Development and Violence: The Revolt against Modernity. Delhi 1994.
- Alves, Rubem. A Theology of Human Hope. Washington 1969.
- Alves, Rubem. *Theology and the Liberation of Man*. In: Cartigny Reports 1969, S. 75-92.
- Amir, Sulfikar. The Technological State in Indonesia: The Co-Constitution of High Technology and Authoritarian Politics. London 2013.

- Amorós, Mario. *La iglesia que nace del Pueblo: Relevancia histórica del Movimiento Cristiano por el Socialismo*. In: Pinto Vallejos, Julio; Tomás Moulian (Hgg.). *Cuando hicimos historia: la experiencia de la Unidad Popular*. Santiago de Chile 2005, S. 107-126.
- Anderson, Benedict R. O'G. und Benedict Anderson. *Violence and the State in Suharto's Indonesia* 2018.
- Andersson Djurfeldt, Agnes; Fred Dzanku; Aida Isinika (Hgg.). *Agriculture, Diversification, and Gender in Rural Africa: Longitudinal Perspectives from Six Countries*. Oxford 2018.
- Antunes, Cátia; Jozef Johannes Leon Gommans (Hgg.). *Exploring the Dutch Empire: Agents, Networks and Institutions, 1600-2000*. London 2015.
- Aragon, Lorraine. *Fields of the Lord: Animism, Christian Minorities, and State Development in Indonesia*. Honolulu 2000.
- Aritonang, Jan Sihar. *Champ de mission, Église indépendante: la longue marche des Églises protestantes vers l'autonomie*. In: *Histoire et missions chrétiennes*, 19:3 (2011), S. 53-68.
- Aritonang, Jan Sihar; Karel Steenbrink (Hgg.). *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden 2008.
- Aritonang, Jan; Th. Van den End. *1800-2005: A National overview*. In: Aritonang, Jan Sihar; Karel Steenbrink (Hgg.). *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden 2008, S. 138-228.
- Aritonang, Jan Sihar. *50 tahun PGI: gereja di abad 21: konsiliasi untuk keadilan, perdamaian dan keutuhan ciptaan*. Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan, Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI), 2000.
- Arnold, Elsi. Marga Bührig: *Das Leben leidenschaftlich lieben – Gerechtigkeit leidenschaftlich suchen*. Binningen 2003.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore 1993.
- Aspinall, Edward. *Opposing Suharto: Compromise, Resistance, and Regime Change in Indonesia*. Stanford 2005.
- Bachman, Jeffrey S. *The United States and Genocide: (Re)Defining the Relationship*. New York 2018.
- Bancel, Nicolas; Pascal Blanchard. *To Civilize: The Invention of the Native (1918-1940)*. In: Blanchard, Pascal; Sandrine Lemaire; Nicolas Bancel; Dominic Richard; David Thomas; Alexis Pernsteiner (Hgg.). *Colonial Culture in France since the Revolution*. Paris 2014, S. 171-179.
- Baker, Susan. *Sustainable Development*. London 2016.
- Bartels, Dieter. *The Evolution of God in the Spice Islands: Covering and Diverging of Protestant Christianity and Islam in the Moluccas during the Colonial and Post-Colonial Periods*. In: Schröter, Susanne (Hg.). *Christianity in Indonesia: Perspectives of Power*. Berlin 2010, S. 225- 258.
- Barth, Boris; Jürgen Osterhammel (Hgg.). *Zivilisierungsmissionen: imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*. Konstanz 2005.

- Baumgartner, Alois; Konrad Hilpert; Thomas Bohrmann (Hgg.). *Solidarische Gesellschaft: christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten*. Regensburg 2006.
- Bebbington, Anthony. *The Search for Empowerment: Social Capital as Idea and Practice at the World Bank*. Bloomfield 2006.
- Beitz, Steffen; Hans Hammann (Hg.). *Stärkung der Teilhabe von Frauen in der Entwicklungszusammenarbeit*. Bonn 2007.
- Bell, Simon; Stephen Morse (Hgg.). *Sustainability Indicators Measuring the Immeasurable?* London ²2008.
- Benda-Beckmann, Franz von; Keebet von Benda-Beckmann. *Political and Legal Transformations of an Indonesian Polity: The Nagari from Colonisation to Decentralisation*. New York 2016.
- Bemmelen, Sita van. *Christianity, Colonization, and Gender Relations in North Sumatra: A Patrilineal Society in Flux*. Leiden 2018.
- Berninghausen, Jutta, Birgit Kerstan, Nena Soeprapto-Jansen. *Schleier, Sarong, Minirock: Frauen im kulturellen Wandel Indonesiens*. Bremen ³2013.
- Berton, Greg. *Islam, Islamism and Politics in Indonesia*. In: Kingsbury, Damien. *Violence in between: Conflict and Security in Archipelagic Southeast Asia*. Singapore 2006, S. 75-105.
- Berlie, Jean A. *East Timor's Independence: Indonesia and ASEAN*. [o. O.] 2018.
- Beyerhaus, Peter; Dorothea Killus; Rolf Sauerzapf (Hgg.). *Christliches Zeugnis in unserer Zeit Der Glaubenskampf der Bekennenden Evangelischen Gemeinschaften in Deutschland: Bd. 1*. Nürnberg 2015.
- Bhakiaraj, Paul Joshua, *Forms of Asian Indigenous Christianities*. In: Wilfred, Felix (Hg.). *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*. New York 2014, S. 171-181.
- Bierschenk, Thomas; Jean-Pierre Olivier de Sardan. *Les courtiers locaux du développement*. In: *Bulletin de l'APAD*, 5 (1993), S. 71-76.
- Biggs, David. *Quagmire: Nation-Building and Nature in the Mekong Delta*. Seattle 2012.
- Blackwood, Evelyn. *Webs of Power: Women, Kin, and Community in a Sumatran Village*. Lanham 2000.
- Blanchard, Pascal; Sandrine Lemaire; Nicolas Bancel; Dominic Richard; David Thomas; Alexis Pernsteiner (Hgg.). *Colonial Culture in France since the Revolution*. Paris 2014.
- Blewitt, John (Hg.) *Sustainable Development. Critical Concepts in the Environment*. London 2014.
- Blok, Anton. *Die Mafia in einem sizilianischen Dorf 1860-1960: Eine Studie über gewalttätige bäuerliche Unternehmer*. Frankfurt a. Main 1981.
- Bloembergen, Marieke; Vincent Kuitenbrouwer (Hgg.). *A New Dutch Imperial History*. Den Haag 2013.
- Boden, Ragna. *Die Grenzen der Weltmacht: Sowjetische Indonesienpolitik von Stalin bis Bržnev*. Stuttgart 2006.

- Bolotta, Giuseppe. *"Development Missionaries" in the Slums of Bangkok: From the Thaification to the De-Thaification of Catholicism*. In: Scheer, Catherine; Philip Fountain; Michael Feener (Hgg.). *The Mission of Development: Religion and Techno-Politics in Asia*. Leiden 2018, S. 135- 164.
- Bonino, José Míguez. *Theologie im Kontext der Befreiung*. Göttingen, 1977.
- Borrowy, Iris. *Defining Sustainable Development for Our Common Future: A History of the World Commission on Environment and Development (Brundtland Commission)*. London 2014.
- Boudreau, Vincent. *Resisting Dictatorship: Repression and Protest in Southeast Asia*. Cambridge 2009.
- Bourchier, David. *Indonesianising Indonesia: Conservative Indigenism in an Age of Globalisation*. In: *Social Semiotics*, 8:2-3 (1998), S. 203-214.
- Brown, Lester R. *Building a Sustainable Society*. New York 1981.
- Brühl, Tanja; Elvira Rosert. *Die UNO und Global Governance*. Wiesbaden 2014.
- Burbidge, John. *Approaches that Work in Rural Development: Emerging Trends, Participatory Methods and Local Initiatives*. München 1988.
- Bührig, Marga. *Spät habe ich gelernt, gerne Frau zu sein: eine feministische Autobiographie*. Stuttgart 1999.
- Bührig, Marga. *So kann es nicht weitergehen: ein Arbeitsdossier mit Erfahrungsberichten, grundsätzlichen Überlegungen, Anregungen, um jenen Frauen Mut zu machen, die sich mit Unfrieden, Rüstungswettlauf, Gewalt und Unrecht nicht abfinden wollen*. Zürich 1983.
- Bührig, Marga. *Unsere tägliche Gewalt: Oft nicht-erkannte Formen von Repression in unserer Gesellschaft*. Basel 1983.
- Büschel, Hubertus; Daniel Speich. (Hgg.), *Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit*. Frankfurt am Main 2009.
- Büschel, Hubertus; Daniel Speich. *Einleitung: Konjunkturen, Probleme und Perspektiven der Globalgeschichte von Entwicklungszusammenarbeit*. In: Hubertus Büschel; Daniel Speich. (Hgg.), *Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit*. Frankfurt am Main 2009, S. 7-29.
- Chandler, Andrew. *The Founding Fathers and the New Vision, The World Council of Churches, 1948-1958*. In: Kunter, Katharina, Annegreth Schilling (Hgg.). *Globalisierung der Kirchen: der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er- und 1970er-Jahren*. Göttingen 2014, S. 75-88.
- Canonica-Walangitang, Resy. *The End of Suharto's New Order in Indonesia*. Frankfurt a. Main 2003.
- Caradonna, Jeremy. *Sustainability: A History*. Oxford/New York 2016.
- Carlowitz, Hans Carl von; Joachim Hamberger (Hg.). *Sylvicultura oeconomica oder haußwirthliche Nachricht und naturmäßige Anweisung zur wilden Baum-Zucht. Sylvicultura Oeconomica*. München 2013.

- Carrette, Jeremy R.; Hugh Miall (Hgg.). *Religion, NGOs, and the United Nations: Visible and Invisible Actors in Power*. London 2017.
- Casanova, José. *Secularization Revisted: A Reply to Talal Asad*. In: Scott, David, Charles Hirschkind (Hg.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*. Stanford 2006, S. 12-30.
- Chalmers, Ian; Vedi Hadiz (Hgg.). *The Politics of Economic Development in Indonesia: Contending Perspectives*. London 1997.
- Chao, En-Chieh. *Entangled Pieties: Muslim-Christian Relations and Gendered Sociality in Java, Indonesia*. New York 2017.
- Christensen, Steen Hyldgaard; Carl Mitcham; Bocong Li; Yanming An (Hgg.). *Engineering, Development and Philosophy: American, Chinese and European Perspectives*. Dordrecht 2012.
- Clarke, Matthew (Hg.). *Mission and Development: God's Work or Good Works?* New York 2011.
- Conroe, Andrew. *The Efficacy of "Dangerous" Knowledge: "Children of Victims" in Indonesia after 1965*. In: McGregor, Katharine, Jess Melvin, and Annie Pohlman. *The Indonesian Genocide of 1965: Causes, Dynamics and Legacies*. Cham 2018, S. 199-214.
- Conterius, Wilhelm Djuleii. *Die kirchliche Entwicklungsarbeit im Erzbistum Ende - Indonesien: Studie zu einer kirchlichen Entwicklungsarbeit im Lichte der katholischen Soziallehre und im Verhältnis zur Mission*. Egelsbach 1999.
- Cooper, Frederick. *Africa since 1940: The Past of the Present*. Cambridge 2002.
- Cooper, Frederick. *From Slaves to Squatters: Plantation Labor and Agriculture in Zanzibar and Coastal Kenya, 1890-1925*. Portsmouth 1997.
- Cooper, Frederick; Randall Packard (Hgg.). *International Development and the Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge*. Berkeley 1997.
- Cooper, Frederick. *Decolonization and African Society: The Labor Question in French and British Africa*. Cambridge 1996.
- Conley-Zilkic, Bridget (Hg.). *How Mass Atrocities End: Studies from Guatemala, Burundi, Indonesia, Sudan, Bosnia-Herzegovina, and Iraq*. Cambridge 2017.
- Colombijn, Freek; Côté Joost (Hgg.). *Cars, Conduits, and Kampongs: The Modernization of the Indonesian City, 1920-1960*. Leiden 2015.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine. *L'Afrique et les africains au XIXe siècle: mutations, révolutions, crises*. Paris 1999.
- Costantini, Dino. *Mission civilisatrice: Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Paris 2008.
- Cowen, Michael; R.W. Shenton. *Doctrines of Development*. London 2004.
- Cowen, Michael; R.W. Shenton. *The Invention of Development*. In: Crush, Jonathan (Hg.). *The Power of Development*. New York 1995, S. 27-43.

- Cribb, Robert. *Historical Dictionary of Indonesia*. Lanham 1992.
- Crush, Jonathan (Hg.). *The Power of Development*. New York 1995.
- Cullather, Nick. *Development? It's History*. In: *Diplomatic History*, 24:4 (2000), S. 641–653.
- Cullmann, Oscar. *Einheit durch Vielfalt: Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*. Tübingen ²1990.
- Deneulin, Séverine; Masooda Bano. *Religion in Development: Rewriting the Secular Script*. London 2009.
- Deneulin, Séverine; Carole Rakodi. *Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On*. In: *World Development*, 39:1 (2011), S. 45-54.
- Dhont, Frank. *Outlasting Colonialism: Socio-Political Change in the Javanese Principalities under the Japanese Occupation of Indonesia During World War II*. New Haven 2013.
- Dietrich, Karoline. *Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit: Erfahrungen der Hilfswerke und Literaturstudie zu Indonesien, Malaysia, Philippinen*. Münster 2005.
- Dodds, Felix, Michael Strauss; Maurice Strong (Hgg.). *Only One Earth: the Long Road via Rio to Sustainable Development*. London 2012.
- Doyle, Cathal M. *Indigenous Peoples. Title to Territory, Rights and Resources: The Transformative Role of Free Prior and Informed Consent*. New York 2017.
- Duguid-May, Melanie. *Die ökumenische Bewegung und die Entstehung eines Weltchristentums im 20. Jahrhundert*. In: Schjørring, Jens Holger; Norman Hjelm; Kevin Ward (Hgg.). *Geschichte des globalen Christentums Teil 3: 20. Jahrhundert*. Stuttgart 2018, S. 239- 292.
- Dusseldorp, Marc. *Zielkonflikte der Nachhaltigkeit Zur Methodologie wissenschaftlicher Nachhaltigkeitsbewertungen*. Karlsruhe 2017.
- Easterly, William. *The Tyranny of Experts: Economists, Dictators and the Forgotten Rights of the Poor*. New York 2013.
- Easterly, William. *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done so Much Ill and so Little Good*. New York 2006.
- Eeuwijk, Peter van. *Diese Krankheit passt nicht zum Doktor: Medizinethnologische Untersuchungen bei den Minahasa (Nord-Sulawesi, Indonesien)*. Basel 1999.
- Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton 1994.
- Esteva, Gustavo; Babones, Salvatore J.; Babicky, Philipp. *Future of Development. A Radical Manifesto*. Britsol 2013.
- Ekbladh, David. *The Great American Mission: Modernization and the Construction of an American World order*. Princeton 2010.
- Ekins, Paul. *Economic Growth and Environmental Sustainability: The Prospects for Green Growth*. London 2000.

- Eklöf, Stefan. *Power and Political Culture in Suharto's Indonesia: The Indonesian Democratic Party (PDI) and Decline of the New-Order (1986-98)*. Copenhagen 2004.
- Exenberger, Andreas. *Religion: Hemmschuh oder Motor für Wachstum in einer globalisierten Welt? Die Befunde von Ökonomen und Ökonominen*. In: Gerald Faschingeder und Clemens Six (Hg.) *Religion und Entwicklung. Wechselwirkung in Staat und Gesellschaft*. Wien 2007, S. 89–131.
- Faschingeder, Gerald; Six, Clemens (Hg.). *Religion und Entwicklung. Wechselwirkung in Staat und Gesellschaft*. Wien 2007.
- Farhadian, Charles. *Christianity, Islam, and Nationalism in Indonesia*. New York 2008.
- Farquhar, Michael. *Circuits of Faith: Migration, Education, and the Wahhabi Mission*. Stanford 2017.
- Feener, Michael; Catherine Scheer. *Development's Mission*. In: Scheer, Catherine; Philip Fountain; Michael Feener (Hgg.). *The Mission of Development: Religion and Techno-Politics in Asia*. Leiden 2018, S. 1-27.
- Feener, Michael. *Religious Competition and Conflict over the Longue Durée: Christianity and Islam in the Indonesian Archipelago*. In: *Asian Journal of Religion and Society*, 5:1 (2017), S. 1-22.
- Feener, Michael. *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*. Oxford 2013.
- Ferguson, James. *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge 1990.
- Fitzgerald, Timothy (Hg.). *Religion and Politics in International Relations: The Modern Myth*. London 2011.
- Fountain, Philip; Laura Meitzner Yoder. *Quietist Techno-Politics: Agricultural Development and Mennonite Mission in Indonesia*. In: Scheer, Catherine; Philip Fountain; Michael Feener (Hgg.). *The Mission of Development: Religion and Techno-Politics in Asia*. Leiden 2018, S. 214-242.
- Fountain, Philip. *Proselytizing development*. In: Tomalin, Emma (Hg.). *The Routledge Handbook of Religions and Global Development*. New York 2015, S. 80-97.
- Fountain, Philip; Robin Bush; Michael Feener (Hgg.). *Religion and the Politics of Development: Critical Perspectives on Asia*. Basingstoke 2015.
- Fountain, Philip. *Development Things: A Case of Canned Meat*. In: *Sites: a Journal of Social Anthropology and Cultural Studies*, 11:1 (2014), S. 39-73.
- Fountain, Philip. *The Myth of Religious NGOs: Development Studies and the Return of Religion*. In: *International Development Policy, Religion and Development*, 4 (2013), S. 9-30.
- Fountain, Philip. *Translating Service: An Ethnography of the Mennonite Central Committee*. [unpublished Doctoral Dissertation] Australian National University 2011.
- Fountain, Philip. *Blurring Mission and Development in the Mennonite Central Committee*. In: Clarke, Matthew (Hg.). *Mission and Development: God's Work or Good Works?* New York 2011, S. 143-166.

- Francisco de Aquino Júnior, *„Eine arme Kirche für die Armen“, Eine pastoraltheologische Betrachtung.*
In: Gallegos Sánchez, Jorge. Eine arme Kirche für die Armen: theologische Bedeutung und praktische Konsequenzen. Regensburg 2015.
- Franke, Edith. Einheit in der Vielfalt: Strukturen, Bedingungen und Alltag religiöser Pluralität in Indonesien. Wiesbaden 2012.
- Franzini, Maurizio, Elena Granaglia, and Michele Raitano. Extreme Inequalities in Contemporary Capitalism. Cham, 2016.
- Frederick, William; Robert Worden (Hgg.). Indonesia: A Country Study. Washington, D.C. 62011.
- Frey, Marc; Kunkel, Sönke. *Writing the History of Development: A Review of the Recent Literature.* In: Hill Frey, Marc. *Indoktrination, Entwicklungspolitik und "State Building". Die Vereinigten Staaten in Südostasien 1945-1961.* In: Barth, Boris; Jürgen Osterhammel (Hgg.). Zivilisierungsmissionen: imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert. Konstanz 2005, S. 335-362.
- Frühbauer, Johannes (Hg.). Freiheit - Sicherheit - Risiko: christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen. Münster 2009.
- Fuchs, Eckhardt, Tokushi Kasahara und Sven Saaler, (Hgg.). A New Modern History of East Asia. Göttingen 2018.
- Gallegos Sánchez, Jorge. Eine arme Kirche für die Armen: theologische Bedeutung und praktische Konsequenzen. Regensburg 2015.
- Gassert, Philipp, Mark Häberlein, und Michael Wala (Hgg.). Kleine Geschichte Der USA. Stuttgart 2008.
- Geertz, Clifford. *The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker.* In: Comparative Studies in Society and History, 2:2 (1960), S. 228-249.
- Gendzier, Irene. Managing Political Change: Social Scientists and the Third World. London 1985.
- Gerlach, Christian. Extremely Violent Societies: Mass Violence in the Twentieth-Century World. Cambridge 2010.
- Gilbert, Jérémie. Indigenous Peoples' Land Rights Under International Law: From Victims to Actors. Second Revised Edition. Leiden 2016.
- Gilman, Nils. Mandarins of the Future: Modernization theory in Cold War America. Baltimore 2003.
- Giordano, Filippo Maria. "Die Welt War Meine Gemeinde", Willem A. Visser 't Hooft: A Theologian for Europe between Ecumenism and Federalism. Brussels 2014.
- Grotefeld, Stefan; Matthias Neugebauer; Jean- Daniel Strub; Johannes Fischer (Hgg.). Quellentexte theologischer Ethik: von der Alten Kirche bis zur Gegenwart. Stuttgart 2006.
- Grubbs, Larry. Secular Missionaries: Americans and African Development in the 1960s. Amherst 2009.
- Guggenheim, Scott. *Crises and Contradictions: Understanding the Origins of a Community Development Project in Indonesia.* In: Bebbington, Anthony (Hg.). The Search for Empowerment: Social Capital as Idea and Practice at the World Bank. Bloomfield 2006, S. 111-144.

- Gultom, Elfrida R. *Development of Women Position in the Patrilineal Inheritance of Indonesian Society*. In: Jurnal Dinamika Hukum, 17:2 (2017), S. 195-20.
- Gründer, Horst. Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus; gesammelte Aufsätze. Münster 2004.
- Gutiérrez, Gustavo. Teología de la liberación: perspectivas. Lima 1971.
- Habibie, Bacharuddin. 517 Tage: Indonesien: Geburt einer Demokratie. München 2009.
- Habermas, Rebekka. Skandal in Togo: ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft. Bonn 2017.
- Habermas, Rebekka; Richard Hölzl. Mission global: Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert. Köln/Berlin 2014.
- Hadler, Jeffrey. Muslims and Matriarchs: Cultural Resilience in Indonesia through Jihad and Colonialism. Ithaka, New York 2013.
- Haerendel, Ulrike; Claudia Lepp (Hgg.). Bekenkende Kirche und Unrechtsstaat. Bad Homburg 2015.
- Hahn, Friedemann. Von Unsinn bis Untergang: Rezeption des Club of Rome und der Grenzen des Wachstums in der Bundesrepublik der frühen 1970er Jahre. Freiburg/Br., Univ., Diss., 2006, 2006.
- Haripin, Muhamad. Civil-Military Relations in Indonesia: The Politics of Military Operations Other Than War. New York 2019.
- Hausberger, Bernd (Hg.) Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter. Wien 2004.
- Havinden, Michael Ashley; David Meredith. Colonialism and Development: Britain and Its Tropical Colonies, 1850-1960. London 1996.
- Haynes, Jeffrey (Hg.). Routledge Handbook of Religion and Politics. London 2016.
- Hefner, Robert W. Routledge Handbook of Contemporary Indonesia. New York 2018.
- Hellmund, Philipp. Entwicklungszusammenarbeit als globale Strukturpolitik vom Kolonialismus zum Neokolonialismus. Hamburg 2013.
- Henry, Adam Hughes. *Reflections on the Indonesian Massacres in Cold War Historiography and Political Economy*. In: Genocide Studies International, 10:1 (2016), S. 52-64.
- Henry, Adam Hughes. *Polluting the Waters: A Brief History of Anti-Communist Propaganda During the Indonesian Massacres*. In: Genocide Studies International, 8:2 (2014), S. 153-175.
- Herrmann, Johannes. Unter dem Schatten von Garudas Schwingen: Chancen und Probleme nationaler Integration in Indonesien – Geschichte, Ideologie, Religion, Recht. Wettenberg 2005.
- Herrmann, Konstantin; Gerhard Lindemann; Roland Biewald; Lisa Jenke; Karl-Herrmann Kandler (Hgg.). Zwischen Christuskreuz und Hakenkreuz Biografien von Theologen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens im Nationalsozialismus. Göttingen 2017.
- Heß, Hadrian. Ihr müsst wissen, meine Freunde ...: Erlebnisse eines Missionars auf der Insel Nias, die goldene Perlenkette und der Untergang der Van Imhoff. Sankt Ottilien 2014.

- Hielscher, Stefan. *Die Sachs-Easterly-Kontroverse: „Dissent on Development“ Revisited – Eine ordonomische Analyse zur Interdependenz von Sozialstruktur und Semantik moderner Entwicklungspolitik*. In: ORDO, 59:1 (2008), S. 441-474.
- Hill, Hal Christopher. *The Indonesian Economy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, ²2000.
- Hochgrebe, Volker (Hg.). *Provokation Bergpredigt: Mit dem Text von Matthäus 5-7 in der Übersetzung von Walter Jens*. Stuttgart 1982.
- Hodge, Joseph Morgan. *Writing the History of Development (Part 2: Longer, Deeper, Wider)*. In: *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, 7:1 (2016), S. 125-174.
- Hodge, Joseph Morgan. *Writing the History of Development: Part 1: The First Wave*. In: *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, 6:3 (2015), S. 429–463.
- Hodge, Joseph Morgan. *Triumph of the Expert: Agrarian Doctrines of Development and the Legacies of British Colonialism*. Athens 2007.
- Hofer, Katharina. *Implications of a Global Religious Movement for Local Political Systems: Evangelicalism in Kenya and Uganda*. Baden-Baden 2006.
- Hoinle, Birgit. *"Es ist wie ein Weckruf für die Frauen": Empowermentprozesse durch Solidarische Ökonomie in den Favelas von Rio de Janeiro*. Saarbrücken 2014.
- Holley, Heinz; Luís Garcia; Francisco San Martin. *Flexible Spezialisierung als Entwicklungschance: eine Fallstudie unter holzverarbeitenden Kleinstproduzenten in Trujillo/Peru*. Linz 1998.
- Hu, Enyi. *Spreading the Intellectual Gospel: A Study of the American Educational Missionaries at Yenching University*. [unpublished Dissertation] Hong Kong University 2016.
- Imhof, Esther. *Entwicklungszusammenarbeit und Religion: Fallstudie und ethische Reflexion zu einem angespannten Verhältnis*. Stuttgart 2012.
- Immerwahr, Daniel. *Thinking Small: The United States and the Lure of Community Development*. Cambridge 2018.
- Inada, Juichi. *Governance Factors in Indonesian Economic Development*. In: Shimomura, Yasutani. *Asian Development Experience Vol 2: The Role of Governance in Asia*. Singapur 2004, S. 137-165.
- Ihne, Hartmut; Jürgen Wilhelm (Hgg.). *Einführung in die Entwicklungspolitik*. Bonn 2013.
- Institute of Cultural Affairs. *Fifth City Human Development Project: Consultation Summary Statement*. Chicago 1976.
- International Crisis Group (ICG). *Indonesia: "Christianisation" and Intolerance*. Jakarta [etc.]: International Crisis Group, 2010. <<http://www.crisisgroup.org/en/regions/asia/south-east-asia/indonesia/B114-indonesia-christianisation-and-intolerance.aspx>>. (Asia briefing Nr. 114)

- Isaacman, Allen; Barbara Isaacman. *Dams, Displacement, and the Delusion of Development: Cahora Bassa and Its Legacies in Mozambique 1965–2007*. Athen 2013.
- Itty, Chirapurath I. *Just Participatory and Sustainable Society*. In: Lossky, Nicholas; Jose Miguez Bonino; John Pobee (Hgg.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Genf 1991, S. 550-552.
- Jacobs, Marc. *Development Brokerage, Anthropology and Public Action*. In: *Volkskunde*, 115:3 (2014), S. 299-318.
- Jendrius. *Women in Minangkabau nagari government: gender, negotiating, and contesting power at the local level*. Padang 2017.
- Jewsiewicki, Bogumil. *African Historical Studies: Academic Knowledge as Usable Past*. In: *African Studies Review*, Nr.32 (1989), S. 1-76.
- John, Stanley J. Valayil C. *Transnational Religious Organization and Practice: A Contextual Analysis of Kerala Pentecostal Churches in Kuwait*. Leiden 2018.
- Johnson, Stanley. *UNEP: The First 40 Years: a Narrative*. Nairobi 2013.
- Johnston, Lucas. *Religion and Sustainability: Social Movements and the Politics of the Environment*. Sheffield 2013.
- Jones, Ben; Marie Juul Petersen. *Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing Recent Work on Religion and Development*. In: *Third World Quarterly*, 31:7 (2011), S. 1291–1306.
- Jones, Ben; Marie Juul Petersen. *Beyond Faith-based Organizations: Critiquing Recent Work on Religion and Development*. In: *Third World Quarterly*, 4:1-2 (2013) S. 1-27.
- Jones, Tod. *Culture, Power, and Authoritarianism in the Indonesian State: Cultural Policy Across the Twentieth Century to the Reform Era*. Leiden 2013.
- Jordans, Barbara. *Zwischen Dienen in Demut und selbständiger Arbeit: Die ersten Missionsschwestern der Rheinischen Mission auf Sumatra 1890-1920*. Münster 2015.
- Jun Honna. *Military Politics and Democratization in Indonesia*. Hoboken 2013.
- Kaelble, Hartmut, Martin Kirsch und Alexander Schmidt-Gernig (Hgg.). *Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. Main 2002.
- Kaiser, Wolfram; Jan-Henrik Meyer (Hgg.). *International Organizations and Environmental Protection: Conservation and Globalization in the Twentieth Century*. New York 2017.
- Kakar, Katharina. *Frauen in Indien Leben zwischen Unterdrückung und Widerstand*. München 2015.
- Kammen, Douglas, Katherine McGregor (Hgg.). *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965-1968*. Singapore: NUS Press, 2012.
- Kamphaus, Franz; Regina Groot Bramel. *Wenn der Glaube konkret wird: Die Bergpredigt*. Ostfildern 2018.
- Kapoor, Dip. *Against Colonization and Rural Dispossession: Local Resistance in South and East Asia, the Pacific and Africa*. London 2017.

- Kebir, Leïla, Olivier Crevoisier, Pedro Costa; Veronique Peyrache-Gadeau (Hgg.). *Sustainable Innovation and Regional Development: Rethinking Innovative Milieus*. 2017.
- Kersten, Carool. *A History of Islam in Indonesia: Unity in Diversity*. Edinburgh 2017.
- Kim, David W. (Hg.). *Colonial Transformation and Asian Religions in Modern History*. Newcastle upon Tyne 2018.
- Kim, Hyung Jun. *The Changing Interpretation of Religious Freedom in Indonesia*. In: *Journal of Southeast Asian Studies*, 29 (1998), S. 357-373.
- Kim, Hyung Jun. *Reformist Muslims in a Yogyakarta Village the Islamic Transformation of Contemporary Socio-religious Life*. Canberra 2007.
- Kim, Mikyong (Hg.). *Routledge Handbook of Memory and Reconciliation in East Asia*. London 2019.
- Kingsbury, Damien. *Violence in between: Conflict and Security in Archipelagic Southeast Asia*. Singapore 2006.
- Kingsbury, Damien. *The Politics of Indonesia*. Melbourne 2005.
- Kinnamon, Michael. *Regional and National Councils of Churches*. In: Wainwright, Geoffrey und Paul McPartlan (Hgg.). *The Oxford Hand-book of Ecumenical Studies*. Oxford 2017, <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199600847.001.0001/oxfordhb-9780199600847-e-31>.
- Klausing, Caroline. *Die Bekennende Kirche in Baden: Machtverhältnisse und innerkirchliche Führungskräfte 1933-1945*. Stuttgart 2014.
- Klein, Naomi. *The Shock Doctrine the Rise of Disaster Capitalism*. London 2008.
- Koning, Juliette. *Women and Households in Indonesia: Cultural Notions and Social Practices*. Richmond 2000.
- König, Julian; Johannes Thema (Hgg.). *Nachhaltigkeit in der Entwicklungszusammenarbeit: Theoretische Konzepte, strukturelle Herausforderungen und praktische Umsetzung*. Wiesbaden 2011.
- König, Julian. *Entwicklung und Nachhaltigkeit: Kritische Betrachtung von zwei dehnbaren Konzepten*. In: König, Julian; Johannes Thema (Hgg.). *Nachhaltigkeit in der Entwicklungszusammenarbeit: Theoretische Konzepte, strukturelle Herausforderungen und praktische Umsetzung*. Wiesbaden 2011, S. 41–68.
- Kopfmüller, Jürgen. *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet: konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*. Berlin 2001.
- Kothari, Uma. *A Radical History of Development Studies: Individuals, Institutions and Ideologies*. Cape Town 2005.
- Kozuch, Karin. *Zwischen Gebärzwang und Zwangssterilisation: die bevölkerungspolitische Debatte in der internationalen Frauenbewegung*. Münster 1999.

- Krause, Karla. Weisse Experten nicht gefragt: Selbsthilfe in indonesischen Dörfern - Protokolle. Reinbek bei Hamburg 1982.
- Küenzlen, Gottfried. Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne. München 2003.
- Kuipers, Jan. De VOC: een multinational onder zeil, 1602-1799. Zutphen 2014.
- Kümmerle, Ulrich; Norbert von der Ruhren. Entwicklungsräume in den Tropen und Subtropen. Stuttgart 1998.
- Kunter, Katharina. *Christentum Menschenrechte und soziolethische Neuorientierungen*. In: Schjørring, Jens Holger; Norman Hjelm; Kevin Ward (Hgg.). Geschichte des globalen Christentums Teil 3: 20. Jahrhundert. Stuttgart 2018, S. 209-237.
- Kunter, Katharina; Annegreth Schilling (Hgg.). Globalisierung der Kirchen: Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren. Göttingen 2014.
- Kunter, Katharina, Annegreth Schilling. *"Der Christ fürchtet den Umbruch nicht" - Der Ökumenische Rat der Kirchen im Spannungsfeld von Dekolonisierung, Entwestlichung und Politisierung*. In: Kunter, Katharina, Annegreth Schilling (Hgg.). Globalisierung der Kirchen: der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er- und 1970er-Jahren. Göttingen 2014.
- Kunter, Katharina; Jens Holger Schjørring (Hgg.). Europäisches und globales Christentum: Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert = European and global christianity. Göttingen 2011.
- Kurer, Oskar. Entwicklungspolitik heute: Lassen sich Wohlstand und Wachstum planen? Wiesbaden 2017.
- Laine, Antti. Ecumenical Attack against Racism: The Anti-Racist Programme of the World Council of Churches, 1968-1974. Helsinki 2015.
- Land, Philip. SODEPAX: An Ecumenical Dialogue. In: Ecumenical Review: a Quarterly, 37:1 (1985), S. 40-46.
- Laak, Dirk van. Weisse Elefanten: Anspruch und Scheitern technischer Grossprojekte im 20. Jahrhundert. Stuttgart 1999.
- Larson, Erica. *Developing Faith and Character to Develop the Nation: Perspectives from an Elite Indonesian Catholic School*. In: Scheer, Catherine; Philip Fountain; Michael Feener (Hgg.). The Mission of Development: Religion and Techno-Politics in Asia. Leiden 2018, S. 165-189.
- Leach, Michael. Nation-Building and National Identity in Timor-Leste. London 2017.
- Lehmann, Karsten. Religious NGOs in International Relations. The Construction of 'the Religious' and 'the Secular'. London 2016.
- Lélé, Sharachchandra. Sustainable Development: A Critical Review. In: World Development 19:6 (1991), S. 607-621.

- Lewis, David; David Mosse (Hg.). *Development Brokers and Translators: The Ethnography of Aid and Agencies*. Bloomfield 2006.
- Li, Tania Murray. *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Durham 2007.
- Lienemann-Perrin, Christine und Wolfgang Lienemann (Hgg.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart 2006.
- Lingen, Kerstin (Hg.). *Debating Collaboration and Complicity in War Crimes Trials in Asia, 1945-1956*. Cham 2017.
- Littig, Beate (Hg.). *Religion und Nachhaltigkeit: Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*. Münster 2004.
- Littikhuis, Bar; Dirk Moses (Hgg.). *Colonial Counterinsurgency and Mass Violence: The Dutch Empire in Indonesia*. London 2014.
- Lossky, Nicholas; Jose Miguez Bonino; John Pobee (Hgg.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Genf 1991.
- Magnis-Suseno, Franz. *Christlicher Glaube und Islam in Indonesien: Erfahrungen und Reflexionen zu Mission und Dialog*. Innsbruck 2017.
- Magnis-Suseno, Franz. *Pluralism under Debate. Indonesian Perspectives*. In: Schröter, Susanne (Hg.). *Christianity in Indonesia: Perspectives of Power*. Berlin 2010, S. 347–359.
- Mahoney, James; Kathleen Thelen (Hgg.). *Explaining Institutional Change: Ambiguity, Agency, and Power*. New York 2010.
- Mahroum, Sami; Yasser Al-Saleh (Hgg.). *Economic Diversification Policies in Natural Resource Rich Economies*. London 2016.
- Mak, Grace. (Hg.) *Women, Education, and Development in Asia: Cross-National Perspectives*. New York 2018.
- Manning, Chris und Peter Van Diermen (Hgg.). *Indonesia in Transition: Social Aspects of Reformasi and Crisis*. Singapore 2000.
- Mannion, Gerard. *Das Zweite Vatikanische Konzil: Wie das erste globale Konzil den Katholizismus transformierte*. In: Schjørring, Jens Holger; Norman Hjelm; Kevin Ward (Hgg.). *Geschichte des globalen Christentums Teil 3: 20. Jahrhundert*. Stuttgart 2018, S. 293-348.
- Mark, Ethan. *Japan's Occupation of Java in the Second World War: A Transnational History*. London 2018.
- Martin, David. *Religion and Power: No Logos Without Mythos*. Abingdon 2014.
- Masuhara, Ayako. *The End of Personal Rule in Indonesia: Golkar and the Transformation of the Suharto Regime*. Kyoto 2015.
- Maxson, Natalie. *Journey for Justice: The Story of Women in the WCC*. Genf 2016.

- McGregor, Katharine, Jess Melvin, and Annie Pohlman. *The Indonesian Genocide of 1965: Causes, Dynamics and Legacies*. Cham 2018.
- Meadows, Dennis. *Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Zürich 1972.
- Mebratu, Desta. *Sustainability and Sustainable Development: Historical and Conceptual Review*. In: *Environmental Impact Assessment Review*, 18:6 (1998), S. 493-520.
- Meijers, Erica. *The End of the Colonial Mindset. Apartheid as Challenge for the Protestant Churches in the Netherlands*. In: Kunter, Katharina, Annegreth Schilling (Hgg.). *Globalisierung der Kirchen: der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er- und 1970er-Jahren*. Göttingen 2014.
- Melloni, Alberto; Federico Ruozzi; Enrico Galavotti (Hgg.). *Vatican II: The Complete History*. Mahwah 2015.
- Melvin, Jess. *The Army and the Indonesian Genocide: Mechanics of Mass Murder*. New York 2018.
- Michel, Patrick; Adam Possamai; Bryan S. Turner (Hgg.). *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*. New York 2017.
- Mies, Maria; Vandana Shiva. *Eco-feminism*. Halifax 1994.
- Mietzner, Marcus. *Military politics, Islam, and the State in Indonesia: From Turbulent Transition to Democratic Consolidation*. Singapur 2009.
- Moon, Suzanne. *Technology and Ethical Idealism: A History of Development in the Netherlands East Indies*. Leiden 2007.
- Mortimer, Rex. *Indonesian Communism under Sukarno Ideology and Politics, 1959-1965*. Jakarta 2006.
- Mosse, David. *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice*. London 2005.
- Mosse, David (Hg.). *Adventures in Aidland: The Anthropology of Professionals in International Development*. New York 2011.
- Mufamadi, Thembeke Doris. *The World Council of Churches and Its Programme of Combat Racism: The Evolution and Development of Their Fight against Apartheid, 1969-1994*. [unpublished Dissertation] University of South Africa 2011.
- Mujīburrāḥmān. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New-Order*. Amsterdam 2006.
- Murcott, Susan. Appendix A: Definition of Sustainable Development. AAAS Annual Conference, IIASA "Sustainability Indicator Symposium," Seattle 2.16.1997.
- Mūrādī. *Politics and Governance in Indonesia: The Police in the Era of Reformasi*. London: Routledge, 2014.
- Myrdal, Gunnar. *The Challenge of World Poverty: A World Anti-poverty Programme in Outline*. Harmondsworth 1971.

- Neumann, Marlène, und Michael Schied (Hgg.). *Asien: Geschichte, Konflikte, Transformationen*. Berlin 2012.
- Nierstrasz, Chris. *In the Shadow of the Company: The Dutch East India Company and Its' Servants in the Period of Its' Decline 1740-1796*. Leiden 2012.
- Ngelow, Zakaria. *Indonesian Protestantism towards the 21st Century*. In: Küster, Volker (Hg.). *Reshaping Protestantism in a Global Context*. Berlin 2009, S. 71-83.
- Nuscheler, Franz. *Entwicklungspolitik*. Bonn ⁵2006.
- Nussbaum, Martha Craven. *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge 2011.
- Nyman, Mikaela. *Democratising Indonesia: The Challenges of Civil Society in the Era of Reformasi*. Kopenhagen 2006.
- Oliveira, José Antonio Puppim de. *Green Economy and Good Governance for Sustainable Development. Opportunities, Promises and Concerns*. Tokyo 2012.
- Osterhammel, Jürgen. *Europe, the "West" and the Civilizing Mission*. London 2006.
- Ott, Konrad; Ralf Döring. *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*. Marburg ³2011.
- Oyelaran-Oyeyinka, Banji; Kaushalesh Lal. *Structural Transformation and Economic Development: Cross Regional Analysis of Industrialization and Urbanization*. London 2017.
- Paat, Laurens Hendrik. *Die theologisch-ökumenischen Partnerschaftsgrundgedanken der Kirchen Indonesiens. Am Beispiel der Evangelischen Kirche in der Minahasa*. Frankfurt am Main 1991.
- Packenham, Robert. *Liberal America and the Third World: Political Development Ideas in Foreign Aid and Social Science*. Princeton 1973.
- Pall, Zoltan. *Between Ideology and International Politics: The Dynamics and Transformation of a Transnational Islamic Charity*. In: Fountain, Philip, Robin Bush, Michael Feener (Hgg.). *Religion and the Politics of Development: Critical Perspectives on Asia*. Basingstoke 2015, S. 177-201.
- Paraskewopoulos, Spiridon; Werner Baer (Hgg.) *Wirtschaftsordnung und wirtschaftliche Entwicklung*. Stuttgart 1997.
- Park, Albert Ahanghoo. *Does the Development Discourse Learn from History?* In: *World Development* (2017). Online verfügbar unter [dx.doi.org/10.1016/j.worlddev.2017.02.023](https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2017.02.023).
- Peet, Richard; Elaine Hartwick (Hgg.). *Theories of Development: Contentions, Arguments, Alternatives*. New York 2015.
- Per Bethge, Jan; Nora Steuerer; Marcus Tscherner. *Nachhaltigkeit: Begriff und Bedeutung in der Entwicklungszusammenarbeit*. In: König, Julian; Johannes Thema (Hgg.). *Nachhaltigkeit in der Entwicklungszusammenarbeit: Theoretische Konzepte, strukturelle Herausforderungen und praktische Umsetzung*. Wiesbaden 2011, S. 15-40.

- Phan, Peter. *Christentümer im Asien des 20. Jahrhunderts (1910-2010)*. In: Schjørring, Jens Holger, Norman A. Hjelm; Kevin Ward (Hgg.). *Geschichte des globalen Christentums Teil 3: 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2018, S. 421-460.
- Pinto Vallejos, Julio; Tomás Moulian (Hgg.). *Cuando hicimos historia: la experiencia de la Unidad Popular*. Santiago de Chile 2005.
- Popper, Karl. *The Open Society and its Enemies*. Princeton 1966.
- Pottmeyer, Hermann; Giuseppe Alberigo; Jean-Pierre Jossua (Hgg.). *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Düsseldorf 1986.
- Prawiro, Radius. *Indonesia's Struggle for Economic Development: Pragmatism in Action*. New York 1998.
- Pribadi, Airlangga. *The Vortex of Power: Intellectuals and Politics in Indonesia's Post-Authoritarian Era*. Singapur 2019.
- Prior, John Mansford. *The Silent Scream of Silenced History: Part One: the Maumere Massacre of 1966*. In: *Exchange: Bulletin De Littérature Des Églises Du Tiers Monde*, 40:2 (2011), S. 117-143.
- Purdey, Jemma, Antje Missbach, Dave McRae. *Indonesia: State and Society in Transition*. Boulder 2020.
- Putten, Jan van der; Monika Arnez; Edwin Wieringa (Hgg.). *Traditions Redirecting Contemporary Indonesian Cultural Productions*. Cambridge 2017.
- Quarles van Ufford, Philip; Ananta Giri (Hgg.). *A Moral Critique of Development: In Search of Global Responsibilities*. Mirano 2003.
- Quarles van Ufford, Philip; Matthew Schoffeleers (Hgg.). *Religion & Development: Towards an Integrated Approach*. Amsterdam 1988.
- Raiser, Konrad. *Ökumene unterwegs zwischen Kirche und Welt: Erinnerungsbericht über dreissig Jahre im Dienst der ökumenischen Bewegung*. Berlin 2013.
- Ramage, Douglas. *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*. London 1997.
- Reis, Oliver. *Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie: Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte*. Münster 2003.
- Remmelink, Willem G. J. *The invasion of the Dutch East Indies*. Leiden 2015.
- Rentdorff, Trutz; Heinz Eduard Tödt (Hgg.). *Theologie der Revolution, Analysen und Materialien*. Frankfurt a. Main 1969.
- Rich, Bruce. *Mortgaging the Earth: The World Bank, Environmental Impoverishment and the Crisis of Development*. London 1994.
- Richardson, Benjamin J., Shin Imai, und Kent McNeil (Hgg.). *Indigenous Peoples and the Law: Comparative and Critical Perspectives*. Oxford 2009.
- Rist, Gilbert. *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*. London 1997.
- Robinson, Geoffrey. *The Killing Season: A History of the Indonesian Massacres, 1965-66*. Princeton 2018.

- Robra, Martin. Oikoumene - Gottes Reich kommt: alte Vorurteile - neue Aufbrüche. In: Una Sancta: Zeitschrift Für Interkonfessionelle Begegnung, 93 (2008).
- Robra, Martin. *Herausgefordert durch die Globalisierung: die Arbeit zu Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung*. In: Una Sancta: Zeitschrift Für Interkonfessionelle Begegnung, 137 (1999).
- Robra, Martin (Hg.). *Over leven: theologie van het leven: op zoek naar een nieuw oecumenisch model*. Utrecht 1996.
- Robra, Martin. *Ökumenische Sozialethik*. Kaiser 1994.
- Rohrschneider, Robert. *Report from the Laboratory: The Influence of Institutions on Political Elites' Democratic Values in Germany*. In: American Political Science Review 88 (1994), S. 927-941.
- Römel, Josef; Michael Schramm (Hgg.). *Jenseits von Pragmatismus und Resignation Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit*. Regensburg 1999.
- Romijn, Peter. *Der lange Krieg der Niederlande: Besatzung, Gewalt und Neuorientierung in den vierziger Jahren*. Göttingen 2017.
- Roosa, John. *Pretext for Mass Murder: The September 30th Movement and Suharto's Coup D'état in Indonesia*. Madison 2006.
- Rottenburg, Richard. *Weit hergeholte Fakten. Eine Parabel der Entwicklungshilfe*. Stuttgart 2002.
- Rosenberger, Michael. *Was dem Leben dient: Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozess der Jahre 1987-89*. Stuttgart 2001.
- Rostow, Walt. *The Stages of Economic Growth and the Problems of Peaceful Co-Existence*. Cambridge 1960.
- Roy, Kevin. *The Story of the Church in South Africa*. Carlise 2017.
- Ruf, François; Gotz Schroth (Hgg.). *Economics and Ecology of Diversification: The Case of Tropical Tree Crops*. Dordrecht 2015.
- Rui, Noëmi. *Versuche einer alternativen Entwicklungspolitik in den 1970er Jahre - Wege der Kooperation in der ökumenischen Bewegung*. In: Heinzpeter Znoj, Sabine Zurschmitt (Hrsg.). *Churches, Mission and Development in the Post-colonial Era*, 2019, S. 89-110.
- Rui, Noëmi. *The Challenge of a Global Concept for Local Activism – The Cooperation of WCC and DGI 1968-1974*. In: Scheer, Catherine; Philip Fountain; Michael Feener (Hgg.). *The Mission of Development: Religion and Techno-Politics in Asia*. Leiden 2018, S. 107-134.
- Rüland, Jürgen. *Wirtschaftswachstum und Demokratisierung in Asien: Haben die Modernisierungstheorien doch recht?* In: Schulz, Manfred. *Entwicklung: Die Perspektive der Entwicklungssoziologie*. Opladen 1997, S. 83-110.
- Rutherford, Danilyn. *Laughing at Leviathan: Sovereignty and Audience in West Papua*. Chicago 2012.
- Sanday, Peggy Reeves. *Women at the Center*. Ithaka, New York 2004.

- Saifullah S. A., Febri Yulika, and Anggun Gunawan. *Pertautan budaya-sejarah Minangkabau & Negeri Sembilan*. Padangpanjang 2017.
- Satō, Shigeru. *War, Nationalism and Peasants: Java under the Japanese Occupation, 1942-45*. London 2015.
- Scott, David, Charles Hirschkind (Hgg.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*. Stanford 2006.
- Sjollema, Baldwin, Margot Käßmann, Doris Peschke; Dorothea Dilschneider (Hgg.). *Dem Rassismus widerstehen: persönliche Erinnerungen an das ökumenische Engagement gegen Apartheid und Rassismus*. Hamburg 2015.
- Soleiman, Yusak; Karel Steenbrink. *Chinese Christian Communities in Indonesia*. In: Aritonang, Jan Sihar; Karel Steenbrink (Hgg.). *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden 2008, S. 903-922.
- Sumardi, Y. M. *Sejarah Gereja Kristen Jawa: mewujudkan kemandirian teologi, 1945-1996*. Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen, 2007. (Sumardi, Y. M. 2007. *Sejarah Gereja Kristen Jawa: Mewujudkan Kemandirian Teologi, 1945–1996* [The History of Christian Churches of Java: Creating Independent Theology, 1945–1996]. Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.)
- Sternsdorff, Jürgen. *Gerrit Herlyn zwischen Kreuz und Hakenkreuz die Treue zu Adolf Hitler in der Bekennenden Kirche*. Marburg 2015.
- Sachs, Jeffrey. *The Age of Sustainable Development*. New York 2015.
- Sachs, Jeffrey. *The End of Poverty: Economic Possibilities for our Time*. New York 2005.
- Sachs, Wolfgang. *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. London 1992.
- Sachs, Wolfgang (Hg.). *Wie im Westen so auf Erden: Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*. Reinbek 1993.
- Sadie, Jan. *The Social Anthropology of Economic Underdevelopment*. In: *The Economic Journal*, 70:278 (1960), S. 294-303.
- Schanz, Heiner. *Forstliche Nachhaltigkeit*. Remagen-Oberwinter 2001.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm. *Identität als Netzwerk: Habitus, Sozialstruktur und religiöse Mobilisierung*. Wiesbaden 2015.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm. *Protestantismus in Zentralamerika: christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung "indianischer" Kultur*. Frankfurt am Main 1992.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm. *Befreiung vom Fundamentalismus: Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas: eine Fallstudie*. Münster 1988.
- Scheer, Catherine; Philip Fountain; Michael Feener (Hgg.). *The Mission of Development: Religion and Techno-Politics in Asia*. Leiden 2018.

- Schilling, Annegreth. *Revolution, Exil und Befreiung: Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren*. Göttingen 2016.
- Schilling, Annegreth. *1968 und die Ökumene: Die Vollversammlung in Uppsala als Beginn einer neuen Ära?* In: Kunter, Katharina; Annegreth Schilling (Hgg.). *Globalisierung der Kirchen: Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren*. Göttingen 2014, S. 89-119.
- Schjørring, Jens Holger; Norman Hjelm; Kevin Ward (Hgg.). *Geschichte des globalen Christentums Teil 3: 20. Jahrhundert*. Stuttgart 2018.
- Schleper, Marie Simone. *Life on Earth: Controversies on the Science and Politics of Global Nature Conservation, 1960 – 1980*. Maastrich 2017.
- Schockenhoff, Eberhard. *Die Bergpredigt Aufruf zum Christsein*. Freiburg im Breisgau 2014.
- Schramm, Luise. *Evangelische Kirche und Anti-AKW-Bewegung: Das Beispiel der Hamburger Initiative kirchlicher Mitarbeiter und Gewaltfreie Aktion im Konflikt um das AKW Brokdorf 1976-1981*. Göttingen 2018.
- Schröter, Susanne (Hg.). *Christianity in Indonesia: Perspectives of Power*. Berlin 2010.
- Schröter, Susanne. *Religiöser Pluralismus in Indonesien*. In: Schulze, Fritz; Holger Warnk (Hgg.). *Religion und Identität: Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien*. Wiesbaden 2008, S. 1-22.
- Schulz, Manfred. *Entwicklung: Die Perspektive der Entwicklungssoziologie*. Opladen 1997.
- Schulze, Fritz; Holger Warnk (Hgg.). *Religion und Identität: Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien*. Wiesbaden 2008.
- Schwarz, Tanya. *Faith-Based Organizations in Transnational Peacebuilding*. London 2018.
- Schwarz, Adam. *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability*. Singapore 2013.
- Scott, David; Charles Hirschkind. (Hgg.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford 2006.
- Scott, James. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven 1998.
- Sherman, Daniel (Hg.). *The Long 1968: Revisions and New Perspectives*. Bloomington 2013.
- Shiva, Vandana. *The Violence of the Green Revolution: Third World Agriculture, Ecology and Politics*. Lexington 2016.
- Shore, Eduard. *Avengers of Zumbi: the Nature of Fugitive Slave Communities and Their Descendants in Brazil*. [Unpublished Dissertation] University of Texas. 2018.
- Sianipar, Godlif. *Interreligious Encounter and Social Capital: Christian-Muslim Relationships Among the Bataks in Medan City*. Saarbrücken 2012.
- Siegfried, Detlef. *1968: Protest, Revolte, Gegenkultur*. Ditzingen 2018.

- Simpson, Bradley. *Economists with Guns: Authoritarian Development and U.S.-Indonesian Relations, 1960-1968*. Stanford 2010.
- Singh, Bilveer. *Habibie and the Democratisation of Indonesia*. Sydney 2001.
- Sinn, Simone. *Religiöser Pluralismus im Werden: religionspolitische Kontroversen und theologische Perspektiven von Christen und Muslimen in Indonesien*. Tübingen 2014.
- Sitanggang, Pintor Marihot. *The Seed of the Word: A Study of the Development of Christianity in the Life of the Toba Batak People in Indonesia from Missionary Witnesses to the Present*. [Chicago] 2012.
- Six, Clemens. *Secularism, Decolonisation, and the Cold War in South and Southeast Asia*. London 2018.
- Six, Clemens. *Wissen und Praxis von "Entwicklung" in transnationaler Perspektive: Unger. Entwicklungspfade in Indien*. In: *Neue Politische Literatur*, Jahrgang 60:3 (2015), S. 493-494.
- Six, Clemens. *Religion in den internationalen Beziehungen. Theoretische Überlegungen und praktische Fragestellung*. In: Gerald Faschingeder und Clemens Six (Hg.): *Religion und Entwicklung. Wechselwirkung in Staat und Gesellschaft*. Wien 2007, S. 166–204.
- Six, Clemens, Martin Riesebrodt, and Siegfried Haas. *Religiöser Fundamentalismus vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Innsbruck 2005.
- Smith, Benjamin. *Hard Times in the Lands of Plenty. Oil Politics in Iran and Indonesia*. Ithaca 2007.
- Slater, Dan. *Altering Authoritarianism: Institutional Complexity and Autocratic Agency in Indonesia*. In: Mahoney, James; Kathleen Thelen (Hgg.). *Explaining Institutional Change: Ambiguity, Agency, and Power*. New York 2010, S. 132–167.
- Smith, Claire Q. *Indonesia: Why Mass Atrocity Endings Diverged in Comparable Civil Wars*. In: Conley-Zilkic, Bridget (Hg.). *How Mass Atrocities End: Studies from Guatemala, Burundi, Indonesia, Sudan, Bosnia-Herzegovina, and Iraq*. Cambridge 2017, S. 83-120.
- Sobrinho, Jon. *Der „Kirche der Armen“ war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden*. In: *Concilium*, 48:3 (2012), S. 296-305.
- Steenbrink, Karel. *Catholics in Independent Indonesia, 1945-2010*. Leiden 2015.
- Steenbrink, Karel. *The Power of Money: Development Aid For and Trough Christian Churches in Modern Indonesia, 1965 – 1980*. In: Schröter, Susanne (Hg.). *Christianity in Indonesia: Perspectives of Power*. Berlin 2010, S. 105–136.
- Steenbrink, Karel. *Catholics in Indonesia, 1808-1942 A Documented History: Volume 2: The Spectacular Growth of a Self-Confident Minority, 1903-1942*. Leiden 2007.
- Steenbrink, Karel. *Catholics in Indonesia, 1808-1942 A Documented History: Volume 1: A Modest Recovery 1808-1903*. Leiden 2003.

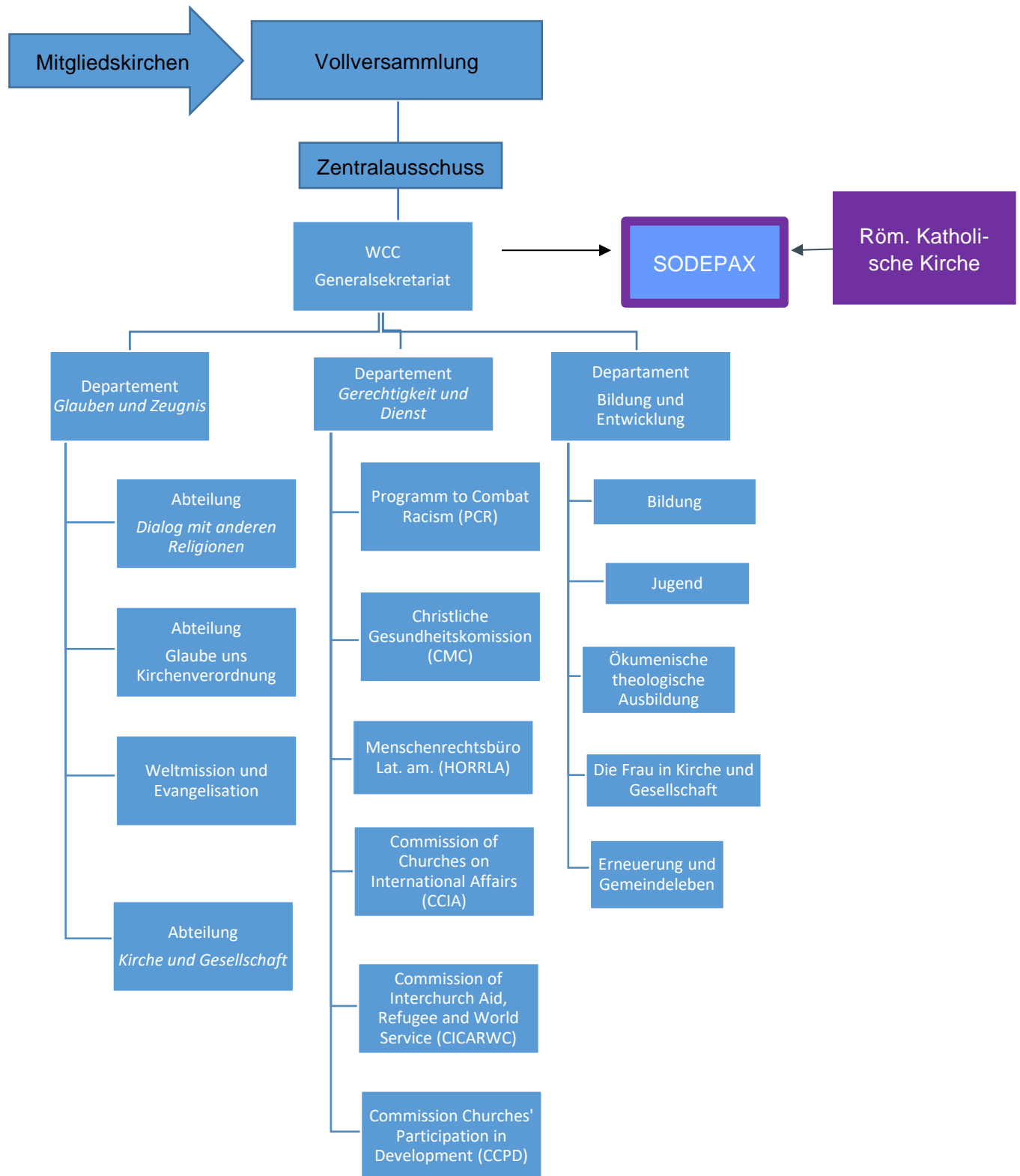
- Strassner, Veit. *Das Christentum in Lateinamerika und der Karibik im 20. Jahrhundert*. In: Schjørring, Jens Holger; Norman Hjelm; Kevin Ward (Hgg.). *Geschichte des globalen Christentums Teil 3: 20. Jahrhundert*. Stuttgart 2018, S. 509-575.
- Streeten, Paul. *Development Ideas in Historical Perspective*. In: Hirschman, Albert, Dudley Seers, Paul Streeten (Hgg.). *Toward a New Strategy for Development: A Rothko Chapel Colloquium*. New York 1979.
- Steegen, Benjamin. The 'Belgian Gandhi' and Rural Development in India: The Village Reconstruction Organization. Paper for 'How to Change the World', Center for the History of Global Development (Shanghai University). Shanghai, 26.-28.5.2017 (forthcoming).
- Sturm, Roland. *Transnationale Konzerne*. In: *Lexikon Dritte Welt*. Reinbek b. Hamburg 1993, S. 675-676.
- Sugiharto, Toto. *Biografi Politik Habibie: Dari Malari Sampai Reformasi*, Yogyakarta 2017.
- Suryadinata, Leo; Evi Nurvidya Arifin; Aris Ananta. *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape*. Singapur 2003.
- Swart, Ignatius. *The Churches and the Development Debate: Perspectives on a Fourth Generation Approach*. Stellenbosch 2006.
- Tanasaldy, Taufiq. *Regime Change and Ethnic Politics in Indonesia: Dayak Politics of West Kalimantan*. Leiden 2012.
- Taylor, Bron Raymond. *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley 2013.
- Thomas, Madathilparampil Mammen. *Syncretism*. In: Lossky, Nicholas, Jose Miguez Bonino, John Pobee (Hgg.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Genf 1991, S. 964-966.
- Thissen, Mark; Dario Diodato; Frank Van Oort. *Regional Competitiveness and Smart Specialization in Europe. Place-based Development in International Economic Networks*. Cheltenham 2014.
- Till Mostowlansky. *Azan on the Moon. Entangling Modernities along Tajikistan's Pamir Highway*. [unpublished] Bern, 15.03.2013.
- Toer, Pramodya Ananta. *Stilles Lied eines Stummen: Aufzeichnungen aus Buru*. Bad Honnef 2000.
- Tomalin, Emma (Hg.). *The Routledge Handbook of Religions and Global Development*. New York 2015.
- Tumanggor, Raja Oloan. *Adat und christlicher Glaube: eine missionstheologische Studie zur Inkulturation des christlichen Glaubens unter den Toba Batak (Indonesien)*. München 2014.
- Türk, Andreas. *Christentum in Ostsumba: Die Aneignung einer Weltreligion in Indonesien aus praxistheoretischer Sicht*. Stuttgart 2010.
- Tvedt, Terje. *Understanding the History of the International Aid System and the Development Research Tradition: The Case of the Disappearing Religious NGOs*. In: *Forum for Development Studies*. 34:2 (2006), S. 341-366.

- Unger, Corinna. *Review of Ekbladh, The Great American Mission*. In: H-Diplo Roundtable Review, 11:35 (2010), accessed July 21, 2015, <http://h-Diplo.org/roundtables/PDF/Roundtable-XI-35.pdf>.
- Unger, Corinna. *Entwicklungspfade in Indien: Eine internationale Geschichte 1947-1980*. Göttingen 2015.
- Unger, Corinna. *Histories of Development and Modernization: Findings, Reflections, Future Research*. In: H-Soz-Kult www.hsozkult.de/literaturereview/id/forschungsberichte-1130
- Van Beusekom, Monica. *Negotiating development: African Farmers and Colonial Experts at the Office du Niger 1920-1960*. Portsmouth 2002.
- Velan, Marc (Hg.). *En souvenir de Roland Dumartheray: missionnaire de la Mission de Bâle, 1921-2006*. Lausanne: Editions d'en bas, 2007.
- Ver Beek, Kurt. *Spirituality: a Development Taboo*. In: *Development in Practice* (10.1.2000), S. 31-43.
- Vinen, Richard. *1968: Radical protest and its enemies*. New York 2018.
- Wagner, Léonie Jana. *Menschenrechte in der Entwicklungspolitik: Extraterritoriale Pflichten, der Menschenrechtsansatz und seine Umsetzung*. Wiesbaden 2017.
- Wainwright, Geoffrey und Paul McPartlan (Hgg.). *The Oxford Hand-book of Ecumenical Studies*. Oxford 2017, <http://www.oxfordhand-books.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199600847.001.0001/oxfordhb-9780199600847-e-31>.
- Wala, Michael. *Die USA im 19. Jahrhundert*. In: Gassert, Philipp, Mark Häberlein, und Michael Wala. *Kleine Geschichte Der USA*. Stuttgart 2008, S. 187-354.
- Warren, Carol; John Fitzgerald McCarthy (Hgg.). *Community, Environment and Local Governance in Indonesia: Locating the Commonwealth*. London 2012.
- Went, Helge. *Die missionarische Gesellschaft: Mikrostudien kolonialer Globalisierung*. Stuttgart 2011.
- Wenzel, Nicola. *Das Spannungsverhältnis zwischen Gruppenschutz und Individualschutz im Völkerrecht*. Berlin 2008.
- White, Ben. *Remembering the Indonesian Peasants' Front and Plantation Workers' Union (1945-1966)*. In: *The Journal of Peasant Studies*, 43:1 (2016), S. 1-16.
- Wieringa, Saskia, Jess Melvin, und Annie Pohlman. *The International People's Tribunal for 1965 and the Indonesian Genocide*. New York 2019.
- Wieringa, Saskia, und Nursyahbani Katjasungkana. *Propaganda and the Genocide in Indonesia: Imagined Evil*. New York 2019.
- Wood, Michael. *Official History in Modern Indonesia: New Order Perceptions and Counterinterviews*. Leiden 2015.

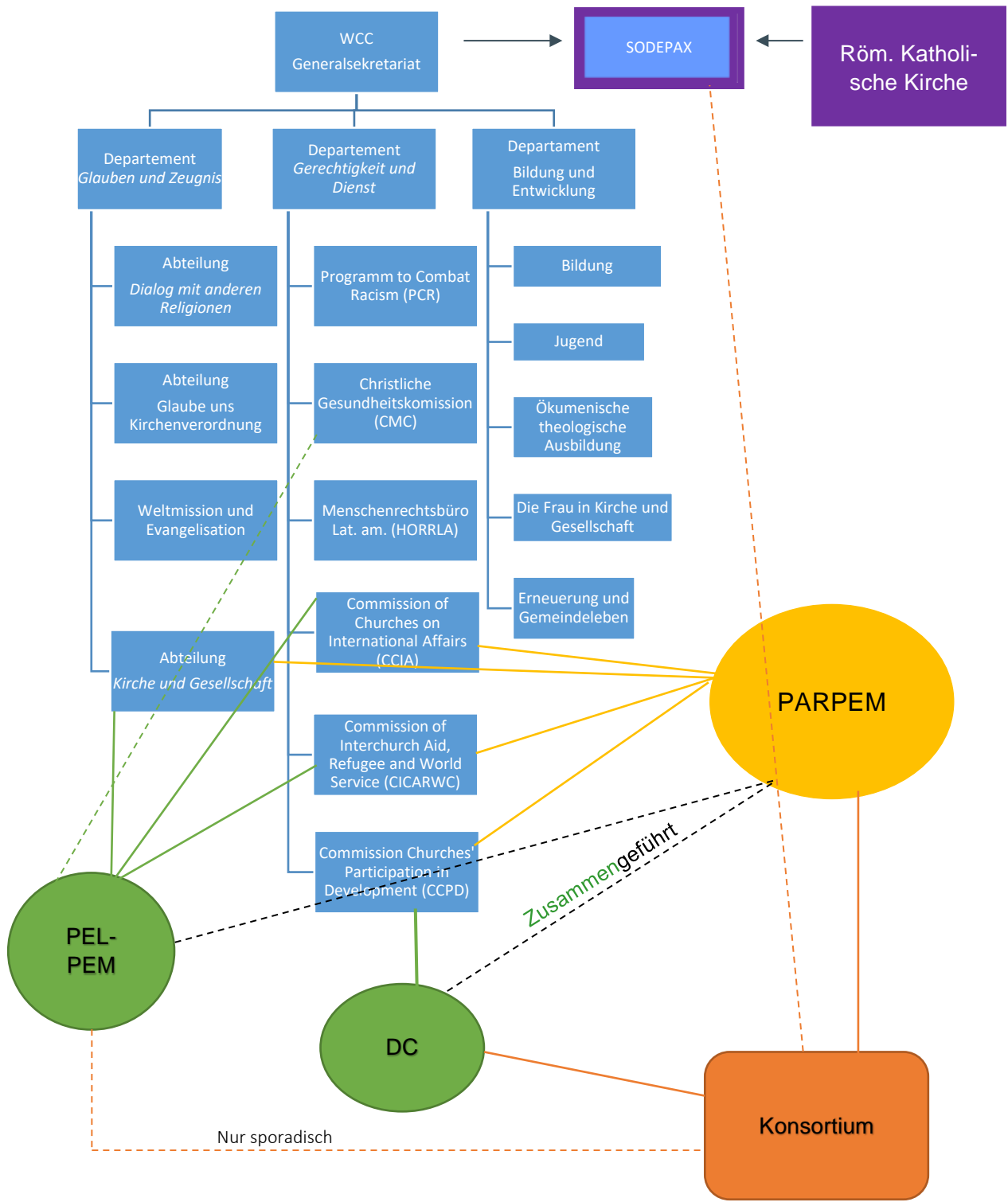
- Woodhouse, Phil, Admos Chimhowu. Development Studies, Nature and Natural Resources: Changing Narratives and Discursive Practices. In: Kothari, Uma (Hgg.). A Radical History of Development Studies: Individuals, Institutions and Ideologies. Cape Town 2005, S. 180- 199.
- World Commission on Environment and Development and Gro Harlem Brundtland. Our Common Future. Oxford ¹³1991.
- Williams, Mark. Indonesia, Islam, and the International Political Economy: Clash or Cooperation? New York 2017.
- Winkelmann, Christine. Kulturelle Identitätskonstruktionen in der Post-Suharto Zeit: Chinesischstämmige Indonesier zwischen Assimilation und Besinnung auf ihre Wurzeln. Wiesbaden 2014.
- Wiryomartono, Bagoes. Perspectives on Traditional Settlements and Communities: Home, Form and Culture in Indonesia. [Singapur] 2016.
- Wylde, Chris. Emerging Markets and the State: Developmentalism in the 21st Century. London 2017.
- Zapf, Wolfgang. *Entwicklung als Modernisierung*. In: Schulz, Manfred. Entwicklung: die Perspektive der Entwicklungssoziologie. Opladen 1997, S. 31-46.
- Zahrnt, Heinz. Die Sache mit Gott: Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. München 1990.
- Zaugg-Ott, Kurt. Entwicklung oder Befreiung? Die Entwicklungsdiskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen von 1968 bis 1991. Frankfurt a. Main 2004.
- Ziai, Aram. *Post-Development: Ideologiekritik in Der Entwicklungstheorie*. In: Politische Vierteljahresschrift, 47:2 (2006), S. 193–218.
- Zurschmitten, Sabine. *Displaying Religion in Western Flores: Living in Mixed Catholic/Muslim Neighbourhoods*. In: Tsantsa, Zeitschrift Der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = Revue De La Société Suisse D'ethnologie, v15 (2010), S. 130-147.
- Zurschmitten, Sabine. Muslime und Christen – Djindeng und "pendatang": Zugehörigkeiten und Grenzen in einem Dorf in Westflores. Bern 2007.

I Anhang

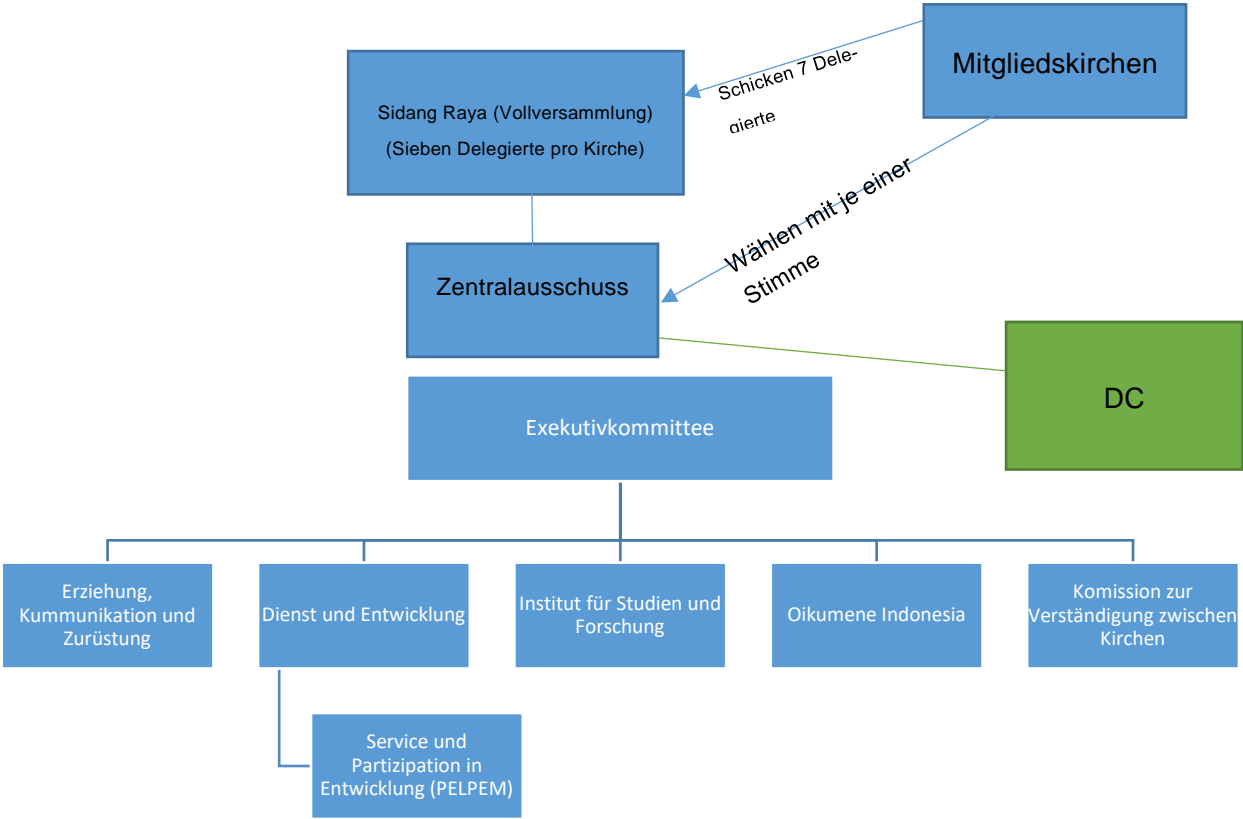
Aufbau WCC



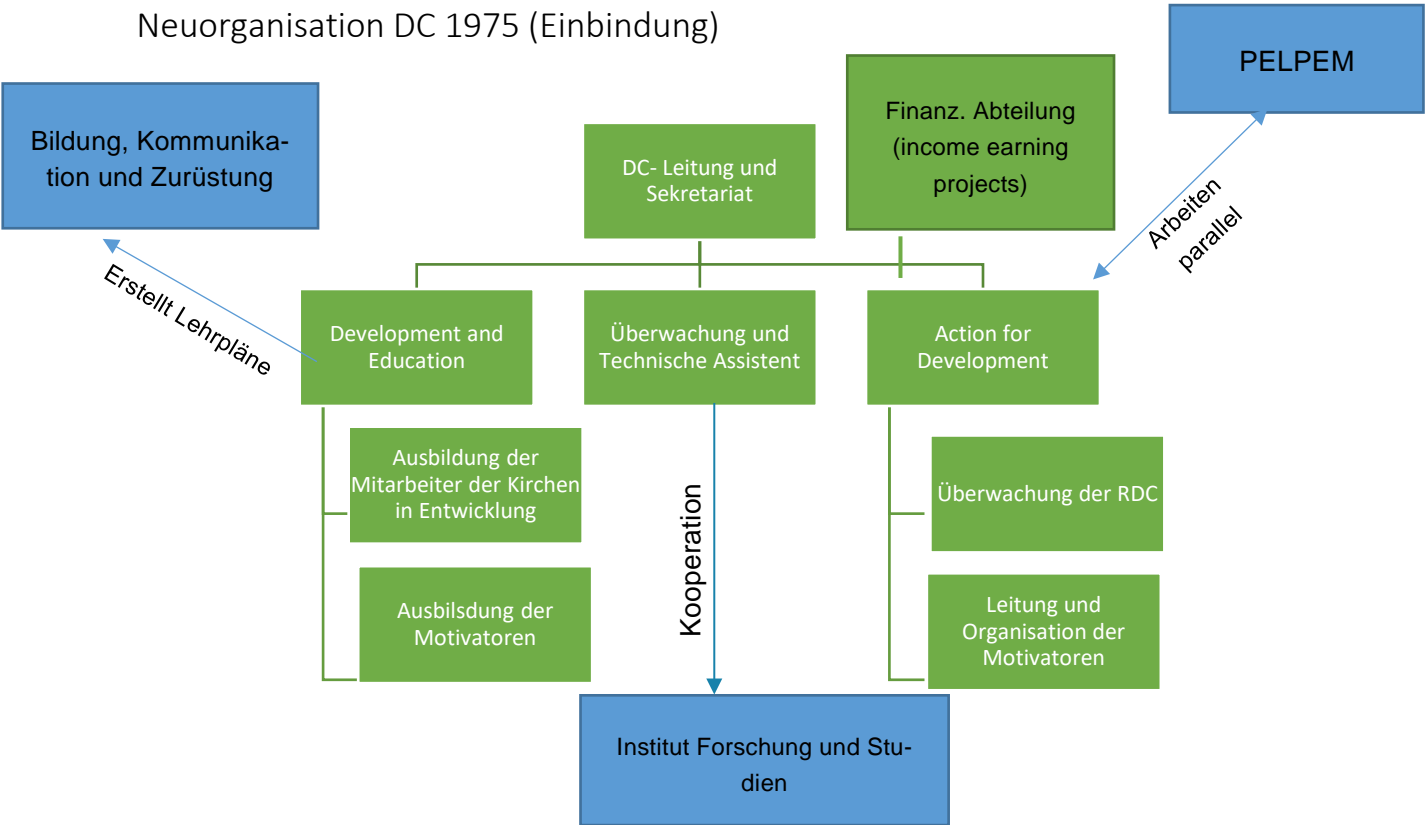
Verknüpfung WCC – DGI/ PGI



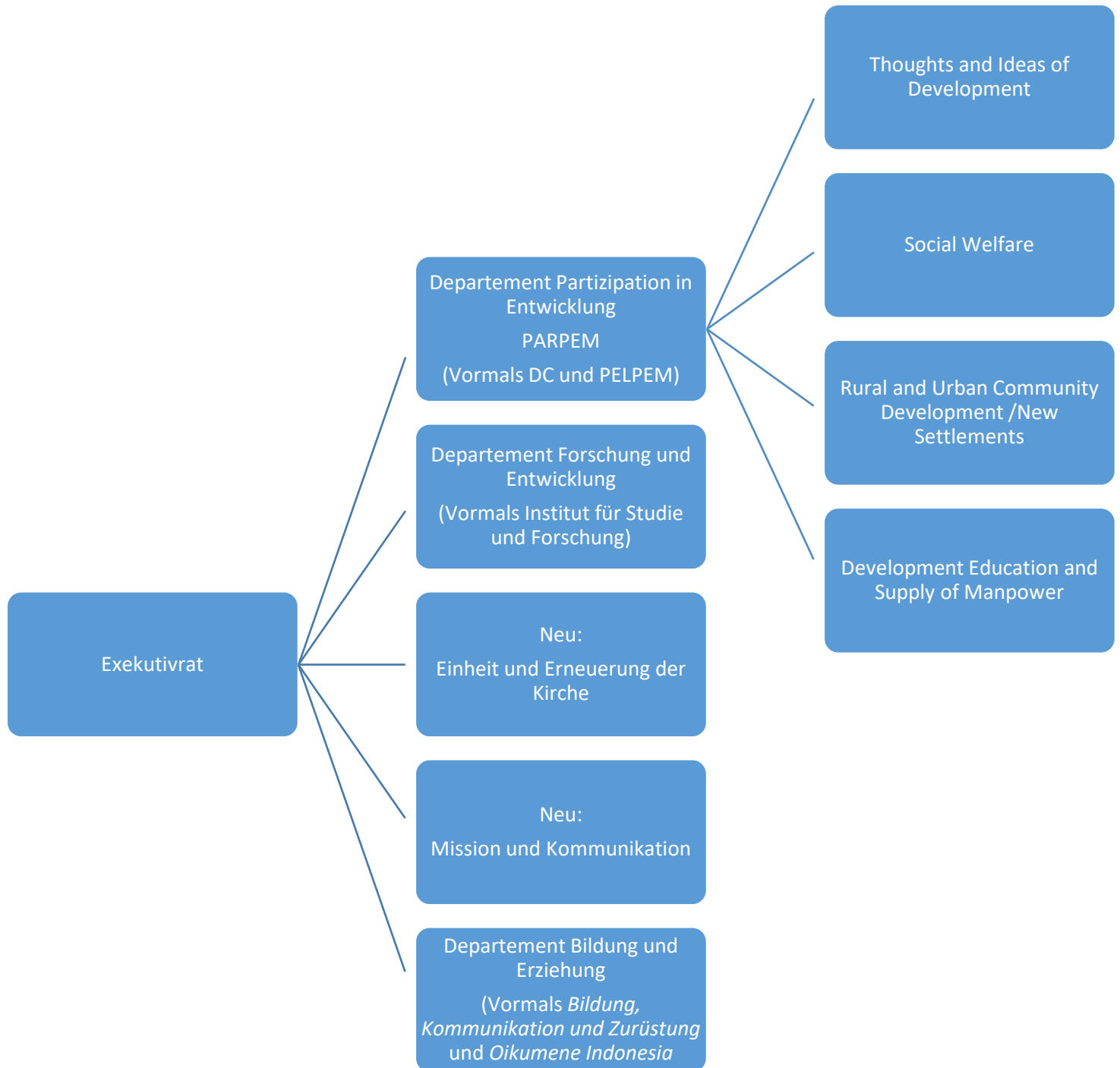
Organisation DGI 1970-1975



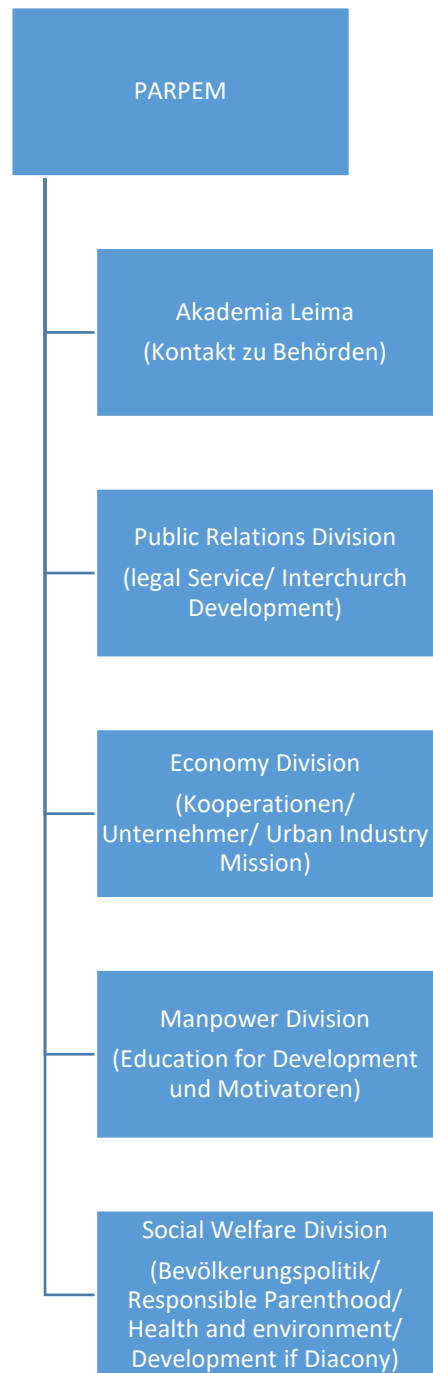
Neuorganisation DC 1975 (Einbindung)



Umstrukturierung 1980



Neuordnung PARPEM 1988/89



Überblick über die tatsächliche Auszahlung der Abschiedsgelder

Arie Brouwer stellte die ihm zur Verfügung stehenden Informationen für seinen Bericht zusammen.¹ Die meisten Zahlen stammen aus einem Dokument von Nababan und Latuihamallo vom 1. Oktober 1984. Dieses Dokument zirkulierte in den Korridoren des Konsortiums. Da auch die Höhe und Zusammensetzung der Beträge eine Rolle in der Diskussion gespielt haben, gab er die in diesem Dokument genannten Beträge und die Zusammensetzung des Betrags an:

| Name | Total | "Erbrachte Leistungen" | Abschiedsgeld | Urlaubsgeld | Chauffeur |
|--------------|-----------------|------------------------|---------------|-------------|-----------|
| Nababan | 32.605.000 | 20.000.000 | 10.204.250 | 2.400.750 | - |
| Engelen | 32.605.000 | 20.000.000 | 10.204.250 | 2.400.750 | |
| Wirakotan | 27.503.750 | 20.000.000 | 6.003.000 | 1.500.750 | |
| Latuihamallo | 11.300.000 | 11.300.000 | | | |
| Simatupang | 11.055.000 | 9.000.000 | | | 2.005.000 |
| Abineno | 9.000.000 | 9.000.000 | | | |
| Widjaja | 560.000 | | 560.000 | | |
| Soetarno | 640.000 | | 640.000 | | |
| Roeroe | 320.000 | | 320.000 | | |
| Sinaga | 280.000 | | 280.000 | | |
| Ginting Suka | 240.000 | | 240.000 | | |
| Radjawane | 240.000 | | 240.000 | | |
| Anggui | 240.000 | | 240.000 | | |
| Lumentut | 240.000 | | 240.000 | | |
| | | | | | |
| | Rp.126.'328.750 | | | | |

1000 Rupiah entsprach etwa 1 US Dollar

Um einen guten Einblick in die Rechtfertigung dieser Entscheidung zu geben, folgt im Folgenden eine wörtliche Übersetzung des oben genannten Dokuments.

¹ HUA 1134 1792 Arie Brouwer, ICCO Relatie met de PGI na de Prapat Consulatatie bijeenkomst 12.8.1985.

Entscheidung des DGI - DGI/KEP 7/84

Betreffend:

Die Mitarbeiter des Direktoriums:

Das gilt für die Mitglieder des Direktoriums der DGI, sowohl für die Vollzeitbeschäftigten als auch für die anderen, deren Anstellung auf der Grundlage des Beschlusses der 9. Mitgliederversammlung des DGI im Jahr 1980 endete, bevor die Vergütung für ihren Einsatz und Dienst während ihrer Tätigkeit ausbezahlt wurden.

Unter Beachtung von:

Die Entscheidung der DGI Nr. DGI/KEP -5/'81 über die Gewährung von Vergütungen an Mitarbeiter des DGI, deren Arbeitsverhältnis mit dem DGI regelmäßig beendet wird;

Und basierend auf:

- 1) den Beschluss des Zentralausschusses der DGI vom 27. August 1984 in Bali;
2. den Beschluss der geschlossenen Sitzung des Präsidiums der DGI vom 29. September 1984 in Jakarta.

Entscheidung:

1. Eine Vergütung, die an die Mitglieder des Exekutivausschusses - DGI zu zahlen ist, endet gemäß den Bestimmungen der Satzung und der Geschäftsordnung des DGI auf der Hauptversammlung der DGI 1984, und setzt sich wie folgt zusammen:

- a. Absolute Zahlung eines Monatsgehalts für jedes Beschäftigungsjahr, berechnet ab dem Zeitpunkt, zu dem die betreffende Person dem DGI dient.
- b. Für diejenigen, die keine Vollzeitbeschäftigten sind, besteht die Möglichkeit, ihre Teilnahme am DGI-Pensionsfonds auf eigene Kosten fortzusetzen oder nach den Regeln des DGI-Pensionsfonds zu kündigen, während für diejenigen, die Vollzeitbeschäftigte sind, die Teilnahme am DGI-Pensionsfonds verlängert wird und der DGI für 50% der Deckung bis zum Erreichen des Rentenalters gemäß den Regeln des DGI-Pensionsfonds verantwortlich ist.

2. Den Präsidenten der DGI, die in Jakarta leben, ist eine zusätzliche Belohnung für ihre Verdienste zu geben, da sie mehr als andere Beigetragen haben. Diese Belohnung besteht aus Rp.9.000.000.000,- für jeden von ihnen, um ihnen den Kauf eines neuen Autos zu ermöglichen.

3. An die hauptamtlichen Mitglieder des Exekutivkomitees -DGI (Generalsekretär, stellvertretender Generalsekretär und Schatzmeister) soll zudem eine zusätzliche Vergütung von Rp.20.000.000 für jeden von ihnen ausbezahlt werden, mit der Absicht, dass sie ein Grundstück dafür kaufen können.

4. Der Schatzmeister der DGI wird damit beauftragt, diese Entscheidung des Bureau DGI umzusetzen, bevor das 1980 gewählte Direktorium die Ämter an das 1984 auf der 10. Vollversammlung zu wählende Direktorium überträgt.

Unterzeichnet in Jakarta, am 1. Oktober 1984 Im Namen des Präsidiums -DGI

Dr. P.O. L:ituihamallo (Generaldirektor) Dr. S.A.E. Nabab (Generalsekretär)

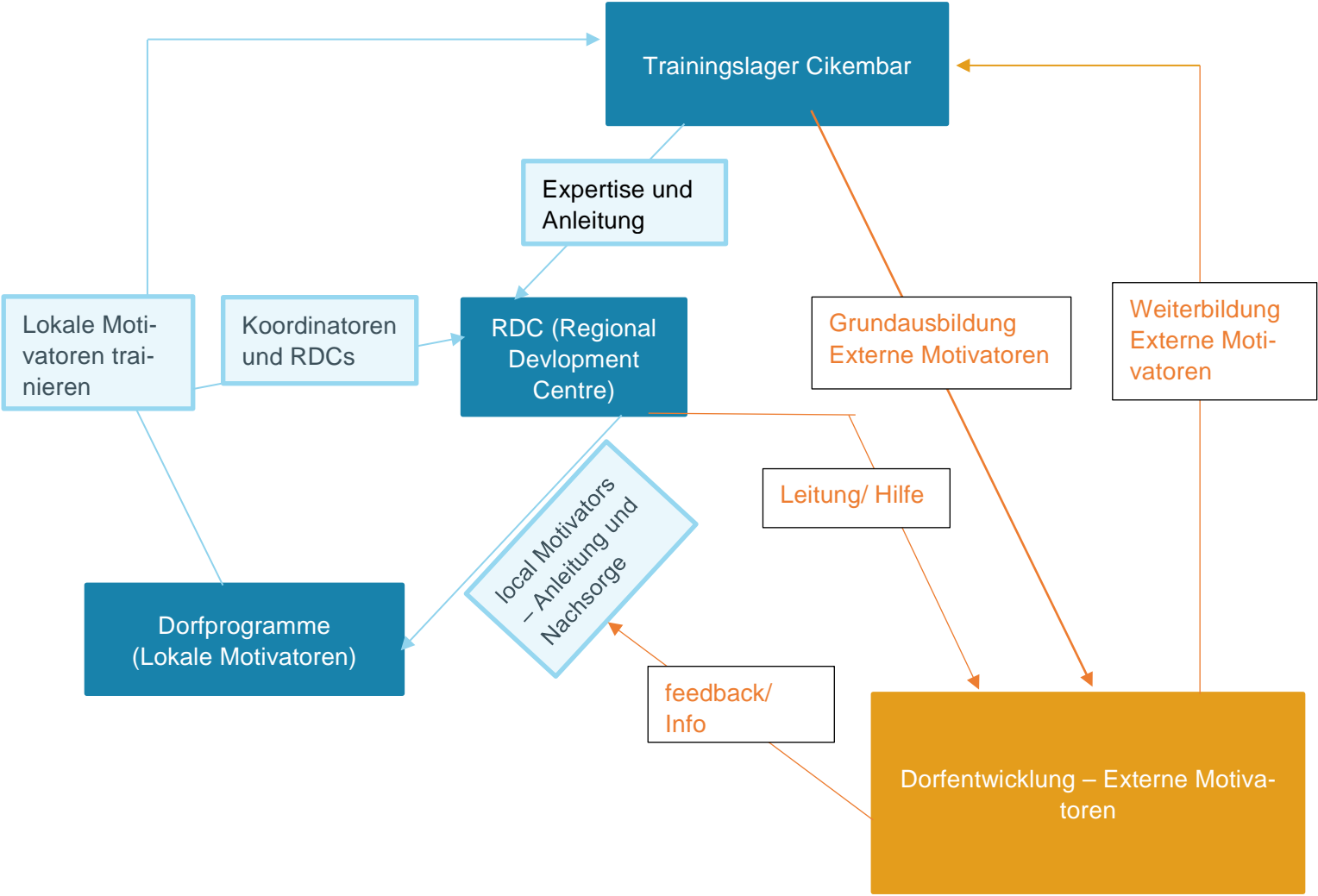
Arie Brouwer ergänzt in seinem Bericht folgendes:

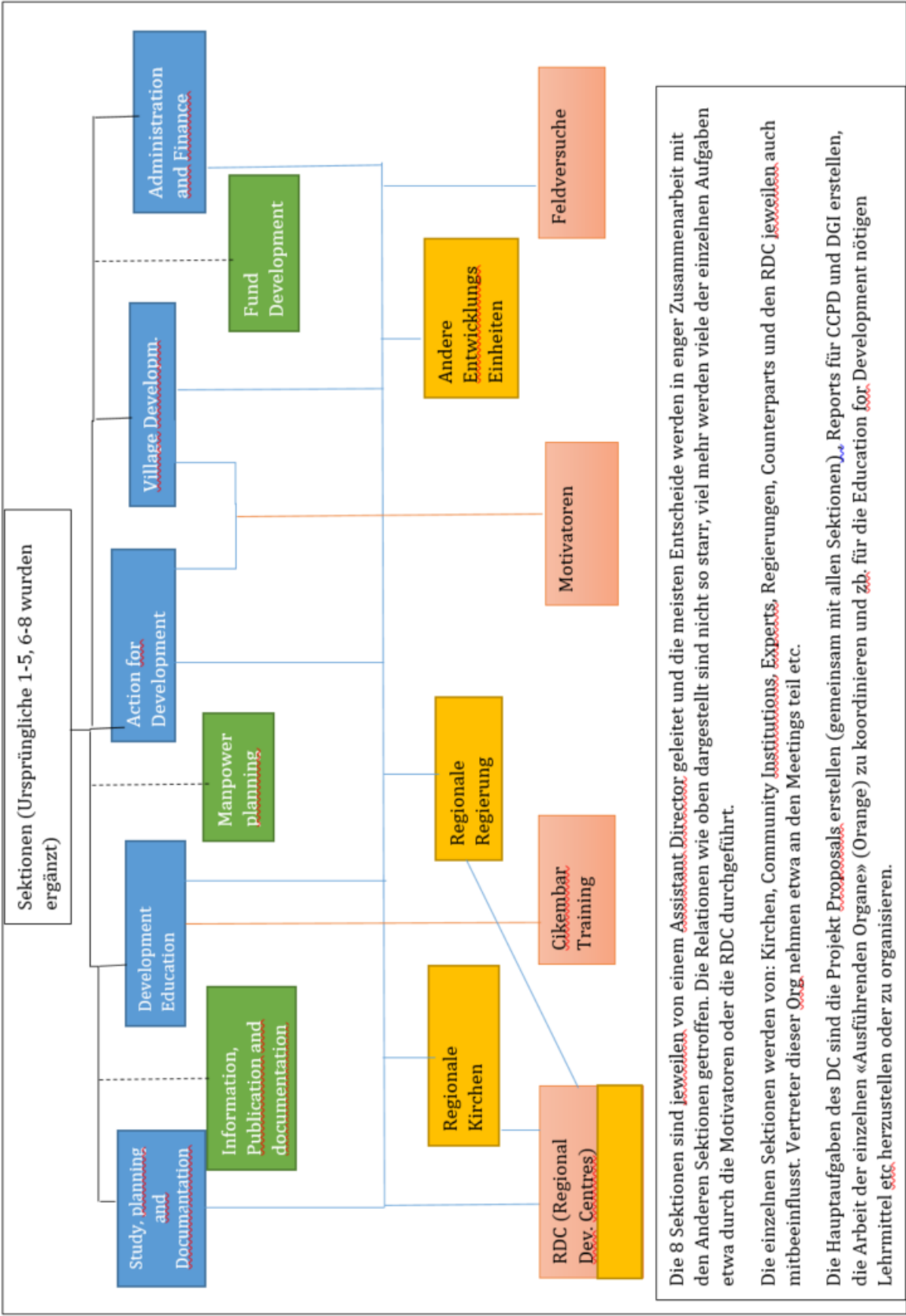
«Dem Vorstand, der nach Ambon sein Amt antrat, gehörten folgende Personen an: Nabababan, Ruhr, Radjawana, Anggui und Lumentut, während Simatupang in seiner neuen Funktion an den Sitzungen des Vorstands teilnahm.

Uns wird gesagt, dass die Frage des Abschiedsgeldes im neuen Vorstand vom Vorsitzenden der Cash Control Commission aufgeworfen wurde, der berichtete, dass mehr als 126 Millionen Rupien in der vorangegangenen Geschäftsperiode unautorisiert ausgegeben wurden. Er wurde in mehreren Sitzungen des Präsidiums im Frühjahr 1985 erörtert. Auf Druck im Präsidium gaben Nababan und der frühere Vorsitzende, Herr Latuihamallo, eine schriftliche Erklärung ab, und die Angelegenheit wurde im April 1985 an den Vorstand verwiesen. Keine der Vorstandssitzungen hat jedoch eine Entscheidung getroffen.»²

² HUA 1134 1792 Arie Brouwer, ICCO Relatie met de PGI na de Prapat Consulatatie bijeenkomst 12.8.1985, S.9.

Cikembar – Organisation der Trainingseinheiten





Samuel Anders: Gebet nach einer Reise

O Herr ich bin zutiefst erschüttert. Meine Seele ist aufgewühlt, wie ein sturmgepeitschtes Meer. Mein Herz klopft zornig an die Rippen, wie ein Gefangener an die Zellentür. Ich möchte Schreien, doch meine Kehle ist zugeschnürt. Ich suche nach Wörtern, um das Elend zu beschreiben, doch ich finde sie nicht. Ich habe Fragen, viele Fragen. Herr, gib du mir eine Antwort.

In Deinem Namen werden Konferenzen einberufen. Kluge Männer und Frauen – aus dem Schoss Deiner Kirche – kommen von überall her und beten zusammen. Sie bitten Dich um Deine Kraft für den Kampf gegen die Armut in ihren Ländern – und uns um das Geld. Vieles, was sie planen und bauen – o Herr- trägt Deinen Namen: Christliche Schulen, christliche Universitäten, christliche Spitäler,

Aber Herr, sie machen das alles nicht für die Armen in den Slums, auf dem Land oder in den Bergen. Denn die Armen haben kein Geld für die teuren Spitäler und die Universitäten.

Diese klugen Männer und Frauen, die sich Deine Diener nennen, planen und bauen für die Reichen!

Die Aerzte und Lehrer, die Ingenieure und Rechtsanwälte, die sich an den christlichen Universitäten ihre Diplome holen, was machen sie? Sie bleiben in den Städten – und werden reich.

Herr, dürfen wir es zulassen, dass die Kirchen in den Städten unter dem Deckmantel der Entwicklungshilfe Geld- und Machtzentren errichten? Herr, ist es richtig, dass diese Kirchenfürsten darüber entscheiden, wie den Armen zu helfen sei – ohne mit ihnen zu reden und ihre Not zu kennen?

Herr, verzeih mir meine harten Worte. Aber ich bin nicht der einzige, der so denkt. Es gibt viele Brüder und Schwestern, die nicht zufrieden sind mit Deiner Kirche. Sie möchten Deinen Geist in die Tat umsetzen: Kämpfen für die Rechte der Armen und Unterdrückten. Diese Menschen wissen, wovon sie reden, weil sie selber arm sind.

Herr, bis jetzt haben wir oft durch die Mächtigen deiner Kirche den Armen helfen wollen. Doch ist diese Hilfe wirklich Hilfe?

Quelle: ANI - 184 258 PGI-Konsortium Meeting Betreffend Parpem, in Parapat, 15.-19. Juni 1985 - Bericht von Samuel Andres, eingereicht am 28.6.1985, S. 37-38.

Danksagung

Die vorliegende Arbeit wäre ohne die Mitwirkung, Geduld und Unterstützung einer Vielzahl von Personen niemals entstanden. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank!

Mein erster Dank gilt meinem Betreuer Prof. Dr. Christian Gerlach, der mich trotz aller Richtungswechsel unterstützt hat und mir insbesondere in den schwierigen Momenten geholfen hat einen Weg zu finden. Für das in mich gesetzte Vertrauen, die Hilfe und Geduld bedanke ich mich von ganzem Herzen. Ebenso bedanke ich mich herzlich bei Dr. Clemens Six für seine wertvolle Begleitung des Entstehungsprozesses der Arbeit, aber auch für die aufmunternden Worte in Krisenzeiten. Der 'Durchbruch' in dieser Arbeit verdanke ich auch unseren Diskussionen und insbesondere dem Austausch in Groningen.

Zu grossem Dank verpflichtet bin ich im Weiteren Prof. Dr. Heinzpeter Znoj der mir blind vertraute als er mich in dieses Projekt holte. Für das in mich gesetzte Vertrauen und die Unterstützung bei Fragen bedanke ich mich. Ich danke dem Team von ARI für die spannenden Workshops und Konferenzen, insbesondere Catherine Scheer, Philip Fountain und Michael Feener für die spannenden Diskussionen – sowohl in Singapur als auch in Wellington. Robert Heinze möchte ich ebenfalls meinen herzlichsten Dank aussprechen. Durch deine Rückmeldungen habe ich doch etwas wie einen roten Faden gefunden.

Weiteren Dank geht an Nikolaos Teocharis für die Geduld mit meinem bockigen Computer. Abdiel Tanias für die Hilfe für den Aktenzugang im Archiv in Jakarta, ebenso Dirk Ullmann (Archiv für Diakonie und Entwicklung Berlin), Janne Kok (Het Utrecht Archief) und Hans von Rütte (WCC Archiv in Genf). Ohne eure Hilfe in den Archiven, der 'Beschleunigung' von Prozessen und Verlängerung von Öffnungszeiten oder Fristen wäre die Arbeit wohl nie so ausführlich geworden.

Zu weiterem Dank verpflichtet bin ich den vielen GegenleserInnen, KritikerInnen und LektorInnen meiner Arbeit. Insbesondere der geduldigen und motivierten Lektorin Eveline Huber. Dank eurer Mitarbeit konnten sich meine Gedanken entwirren und am Ende wurde dieses "Diss-aster" doch nicht ganz so schlimm. Danke also an Sarah Bärtschi, Tobias Brog, Nikita Hock, Janis Nalbadidacis, Janine Scheurer, Tobias Steiner, Michael Seinholt, Johannes Trockels, Nicole Weber, Barbara Wili, Christian Wyler, Elias Zimmermann – und allen anderen ;)

Insbesondere auch Marcel Rothen der mich zuerst mitgezogen und dann weiter motiviert hat (Die Welt ist bald unser *evillaugh*) und Jenny Bigelow für das zusammen durchhalten.

Zuletzt danke ich meiner Familie. Ohne eure Rückendeckung und euer Verständnis wäre diese Arbeit wohl nie zustande gekommen. Danke habt ihr meine Launen und meinen Stress mitgetragen – es hat nun ein Ende.

Danke

Fertig und aus ... jetzt aber ganz endgültig ... wirklich ;)